

Breal, Michel
Hercule et Cacus, etude de mythologie comparee

BL
820
H5B7

HERCULE ET CACUS

ÉTUDE DE

MYTHOLOGIE COMPARÉE

PAR

MICHEL BRÉAL

PARIS

CHEZ A. DURAND, ÉDITEUR

RUE DES GRÈS, 7

1863

HERCULE ET CACUS

ÉTUDE DE

MYTHOLOGIE COMPARÉE

PAR

MICHEL BRÉAL

PARIS

CHEZ A. DURAND, ÉDITEUR

RUE DES GRÈS, 7

1863

Paris. — Imprimerie A. R. Laine et J. Havard, rue des Saints-Pères, 19.

A

M. E. EGGER

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

HOMMAGE

D'AFFECTION ET DE RECONNAISSANCE

DL
820
A2 B7

INTRODUCTION.

I.

DES MYTHES EN GÉNÉRAL.

L'interprétation du mythe d'Hercule et de Cacus n'est pas le seul objet de ce travail : notre but est, en outre, d'exposer suivant quelles lois cette fable s'est développée et de parcourir la série de ses transformations, en remontant jusqu'à sa naissance. Après en avoir recherché l'origine, nous nous proposons de suivre l'histoire du mythe chez les différents peuples qui l'ont reçu, soit par héritage, soit par emprunt : nous examinerons comment il s'est modifié et a pris les aspects les plus divers, selon l'esprit particulier des religions où il est entré. De même que l'histoire de certaines familles se confond avec l'histoire générale des nations auxquelles elles ont appartenu, et en offre une image abrégée, les destinées du mythe que nous essayons d'étudier pourront nous

faire apercevoir les caractères essentiels des religions dont il a fait partie. Nous voudrions enfin, autant qu'il est en nous, donner un exemple de la méthode philologique appliquée aux recherches de mythologie, et faire voir que l'étude comparée des langues ne nous fournit pas seulement le moyen de retrouver le sens primitif des fables, mais qu'elle nous permet, en même temps, d'en expliquer la formation.

Jusqu'à ces dernières années, la mythologie a été regardée comme étant uniquement une science d'interprétation : on cherchait bien l'idée contenue dans ces contes merveilleux qui semblaient trop bizarres pour ne pas renfermer quelque signification cachée; mais ce qu'on croyait le sens intime d'un mythe, une fois découvert, on ne pensait pas qu'il fût possible d'aller plus avant, et de déterminer pourquoi cette idée avait pris telle forme mythique plutôt que telle autre. En effet, les fables étaient considérées comme le produit, soit réfléchi, soit spontané, de la raison ou de la fantaisie : or l'intelligence d'un peuple, pas plus que celle de l'individu, ne livre le secret de ses opérations. Il paraissait aussi impossible d'expliquer pourquoi une conception avait revêtu précisément tel déguisement merveilleux, que de rendre compte du mouvement instinctif qui présente telle image plutôt que telle autre à l'esprit d'un poëte ou d'un orateur. On se demandait bien ce qu'annonçaient et ce que renfermaient ces nuages capricieux qui flottaient à l'horizon de l'histoire et formaient, en

quelque sorte, le ciel poétique de la Grèce; mais comment ils s'étaient amassés et d'où ils venaient, c'est ce qu'il semblait interdit à l'homme de savoir. Les recherches mythologiques restèrent donc bornées à un système d'herméneutique : la clef de cette écriture inconnue une fois supposée trouvée, on ne se demanda pas quelle raison avait fait attribuer à chaque signe la valeur qu'il avait : on aurait cru perdre son temps à un problème insoluble. Nous essayerons de prouver qu'il est possible de surprendre les mythes au moment même de leur éclosion et de rendre compte de la forme qu'ils adoptent.

Nous allons plus loin : l'interprétation est un système trompeur, car il fait supposer que la fable est comme un vêtement jeté sur la vérité pour laisser à l'esprit le mérite de la découvrir. Tel n'est pas, à notre avis, le vrai caractère de la mythologie. Les fables (nous parlons seulement des plus anciennes, et non pas de celles qui, par imitation, peuvent être inventées par les poëtes), les fables ne contiennent aucun mystère; elles ne sont ni des faits historiques déguisés, ni des allégories, ni des métaphores, ni des symboles. Nous ne croyons pas que l'homme y ait enveloppé des idées trop abstraites pour être comprises sans image, ni trop hardies pour être exposées à découvert, ou de trop grand prix pour sortir de l'enseignement des sanctuaires et être livrées à la foule. Elles ne sont pas l'expression d'une antique sagesse; elles n'ont à nous apprendre aucune

vérité profonde, ni physique, ni morale. Elles ne sont pas davantage le fruit de l'imagination poétique d'un peuple inventant des contes afin de satisfaire son goût pour le langage figuré, pour les allégories et pour les paraboles. Un mythe de création populaire, pris à un moment donné de son développement naturel, ne signifie pas autre chose que ce qu'il dit en effet, et la meilleure, ou, pour mieux dire, la seule manière de l'expliquer, c'est de remonter, à travers la série de ses métamorphoses, jusqu'à son origine, et d'en écrire l'histoire.

Pendant longtemps la science a considéré l'homme primitif comme un être à part, obéissant à des lois dont rien, dans la société moderne, ne peut donner l'équivalent. Tantôt on le supposait trop grossier pour saisir une conception sortant quelque peu du monde matériel; on s'imaginait dès lors que la mythologie est un ensemble de signes destinés à lui rendre compréhensibles les idées qu'il n'eût pu saisir sans ce secours. Tantôt on plaçait au berceau de l'humanité une époque de science sacerdotale : les fables seraient un écho affaibli de cette sagesse des premiers temps. En dernier lieu, quelques critiques, prêtant aux premiers hommes un amour singulier de la métaphore, ont pris la mythologie pour une langue poétique dont s'amusait le genre humain dans son enfance. Toutes ces explications se touchent par un point : elles séparent l'idée de son expression; elles placent à l'origine de la mythologie la distinction du sens propre et du sens figuré. Rien, ce sem-

ble, n'est plus opposé à l'ordre naturel des choses : l'homme primitif trouve un terme pour chacune de ses conceptions, et il est difficile de comprendre pourquoi, en possession d'une idée, il l'aurait obscurcie à plaisir.

Les symboles, c'est-à-dire les significations cachées attachees à des mots ou à des représentations graphiques, n'ont pu exister qu'à des époques de réflexion, chez un petit nombre d'hommes réunis par une croyance, des intérêts ou des habitudes à part. Tels ont été les signes qu'on trouve dans les catacombes de Rome et qui ont servi aux premiers chrétiens ; tels sont les emblèmes figurés sur les monuments mithriaques. Les symboles se retrouvent aussi dans les beaux-arts : la statuaire et la peinture, par impuissance d'exprimer autrement une foule d'idées qui leur échappent, ont imaginé d'y faire allusion par des signes de convention ; les monnaies, obligées de resserrer dans un petit espace une quantité de renseignements nécessaires, nous offrent, chez les anciens, un exemple de véritable symbolique. Les hiéroglyphes de l'Égypte ont la même origine. On voit enfin des symboles se former à certaines époques, quand, l'exégèse d'un texte sacré ou l'interprétation d'anciennes croyances étant l'occupation générale des esprits, l'allégorie devient, en quelque sorte, une façon naturelle de penser. Mais qu'il y a loin de ces artifices, qui tous supposent une culture avancée, à la création populaire du langage ! Transporter les raffinements de l'allégorie à l'époque où l'homme a eu, pour la première fois, cons-

cience de lui-même, c'est renverser l'ordre des temps et tenir peu de compte des lois véritables de l'intelligence. Loin de chercher le mystère, le langage primitif le repousse; il donne à chaque chose son nom, et ce nom, il le choisit d'après la qualité saillante de l'objet qu'il doit désigner. S'il impose aux idées abstraites des appellations matérielles, c'est qu'il ne peut faire autrement : les idiomes modernes en font tout autant. Nous ne prenons pas pour des symboles les termes concrets qui nous servent à exprimer des conceptions morales.

C'est à dessein que nous rapprochons l'origine de la mythologie de l'origine du langage : la question, au fond, est la même. Hérodote (1) raconte que les Pélasges adoraient des dieux et leur adressaient des prières, mais qu'ils ne pouvaient les nommer ; les Égyptiens leur auraient appris les noms des divinités à qui ils rendaient hommage sans les connaître. Cette anecdote, dont la philologie peut aujourd'hui démontrer aisément la fausseté, résume assez bien le sentiment des mythologues ; ils cherchent les dieux inconnus que les hommes n'ont pas su nommer ; ils essayent, par leurs explications, de venir en aide à l'insuffisance du langage primitif. Nous croyons, au contraire, que, s'il était possible de connaître l'idiome parlé par le premier groupe d'hommes de chaque race, la nature des dieux qu'ils adoraient nous serait révélée par les noms qu'ils leur

(1) *Hist.* II, 52.

donnaient, et le simple énoncé des mythes en serait en même temps l'explication.

Pour apporter dans cette question de l'origine de la mythologie la clarté nécessaire, il faut distinguer avec soin *les dieux*, qui sont un produit immédiat de l'intelligence humaine, *des fables*, qui, comme nous le verrons plus loin, n'en sont qu'un produit indirect et involontaire. La race indo-européenne fit des forces de la nature ses premières divinités : elle adora le Ciel, le Soleil, l'Aurore, la Tempête ; elle leur prêta une âme, une intelligence, une volonté libre, des sentiments d'amitié ou de haine pour les hommes. Mais, tout en leur rendant hommage comme à des êtres supérieurs, on ne perdait pas de vue leur caractère physique. Les poëtes qui chantaient *Dyaus* savaient parfaitement qu'il est le ciel déployé sur nos têtes ; en célébrant la sagesse de *Mitra* et de *Varuna*, *dont la volonté est inébranlable et dont la pensée ne varie jamais*, ils faisaient l'allusion la plus claire à la succession constante du jour et de la nuit. Pour le temps où le nom de ces dieux était encore le nom même du phénomène, il ne peut être question de symbole : c'est la nature qu'on adore, non pas la nature inerte, mais la nature animée et douée par un peuple naïf des sentiments dont il est plein lui-même.

Qu'est-ce, d'autre part, que ces récits romanesques, fantastiques, souvent contradictoires, qui ont charmé l'enfance de la Grèce et de l'Inde, et nourri leur poésie ? S'ils ne sont pas des allégories, faut-il croire que ces

fictions sur la naissance, les amours, les guerres et les rivalités des dieux, ces contes dont la bizarrerie frappa de bonne heure les philosophes et les poëtes, et dont les Pères de l'Église réprouvèrent l'immoralité, ont été, à leur origine, autant de croyances véritables? Assurément non. Jamais le genre humain, dans son enfance, si vifs et si poétiques qu'aient pu être les premiers élans de son imagination, n'a pu prendre la pluie qui arrose la terre pour le lait des vaches célestes, ni le nuage dont les flancs recèlent la foudre pour un monstre vomissant des flammes, ni le soleil dardant ses rayons pour un guerrier divin lançant des flèches sur ses ennemis, ni le grondement du tonnerre pour le bruit de l'égide secouée par Jupiter, ni les premières ardeurs du soleil du printemps pour la pluie d'or tombant sur Danaé. D'où viennent donc ces images qui se retrouvent dans la poésie primitive de tous les peuples de race arienne? Du langage, qui les crée spontanément, sans que l'homme y prenne garde. L'influence du langage sur la pensée, peu observée en général, inaperçue dans l'antiquité, n'en est pas moins considérable: on peut comparer le langage à un verre que traversent nos conceptions, mais en s'y colorant de ses nuances. Habitués à cet intermédiaire, nous y faisons si peu attention que, même avant d'exprimer une pensée, elle se teint dans notre esprit des couleurs du langage.

Aujourd'hui même, avec nos idiomes rompus à l'abstraction, nos mots usés et nos verbes auxiliaires vides

de sens, nous faisons de continuels sacrifices aux exigences de la parole. Nous n'exprimons pas une idée, quand même elle désigne une simple qualité, sans lui donner un genre, c'est-à-dire un sexe ; nous ne pouvons parler d'un objet, qu'il soit considéré d'une façon générale ou non, sans le déterminer par un article; tout sujet dans la phrase est présenté comme un être agissant, toute idée comme une action, et chaque acte, qu'il soit transitoire ou permanent, est limité dans sa durée par le temps ou nous mettons le verbe. Nous sommes habitués à redresser en nous-mêmes les effets de cette sorte de réfraction : mais combien a dû être grand l'empire du langage dans un temps où chaque mot était une image, chaque substantif un être animé, chaque verbe un acte physique! Il était impossible que les idées les plus simples, exprimées par des mots aussi significatifs, ne prissent pas aussitôt un éclat extraordinaire : les phénomènes de la nature, reflétés par la langue, prenaient l'aspect de scènes dramatiques. Rapportés à des êtres qu'on supposait doués d'une vie analogue à celle de l'homme, traduits dans un idiome où chaque mot parlait aux yeux, les spectacles de la nature paraissaient être les actes d'un drame immense dont les personnages, divins par l'origine, étaient semblables à nous par le cœur.

Ceux qui virent les mythes se former de la sorte ne furent pas les dupes de cette illusion du langage : ne soupçonnant pas la force mystérieuse qui changeait

toutes leurs pensées en images, ils se complurent à ses enchantements sans y croire. Nous voyons clairement par les védas que les poëtes savaient la signification des fables qu'ils répétaient. Mais il n'en fut pas de même pour l'époque suivante. A mesure que certains termes vieillissaient, que le sens étymologique des mots s'oblitérait, la langue perdait de sa transparence : les noms des forces de la nature devenaient des noms propres, et dès lors les personnages mythiques commencèrent à paraître. *Dyaus* est le ciel pour l'époque védique : mais il n'en est pas de même pour les Hellènes qui ont emporté ce nom avec eux ; Ζεύς ou Ζήν est en grec un nom propre. Il en est de même pour *Jupiter* ou *Janus* en latin. On peut dire d'une façon générale que, pour qu'un dieu prenne de la consistance dans l'esprit d'un peuple, il faut que son nom soit sorti du langage usuel. *Ouranos* n'est jamais devenu une divinité bien distincte, parce que son nom est resté un appellatif : *Varuna*, au contraire, qui lui correspond en sanscrit, s'est élevé au rang d'un dieu personnel, son nom ayant cessé de rien représenter à l'intelligence.

Il ne fallait que ce premier changement substituant de prétendus personnages aux phénomènes, pour que les faits énoncés au sujet des forces de la nature prissent l'aspect d'actions merveilleuses : on reporta dans un lointain idéal la date des événements dont le caractère permanent ou périodique n'était plus compris. C'est ainsi que les fables se formèrent. On peut dire à la ri-

gueur que l'homme n'y est pour rien; ce sont des causes situées en dehors de lui, c'est la langue avec ses variations qui est le véritable auteur de la mythologie; ou plutôt c'est l'homme qui, en créant les catégories et les formes grammaticales, en employant pour exprimer sa pensée des termes énergiques et colorés, en créant son langage, non pas seulement avec sa raison, mais avec son imagination, a préparé du premier coup tous les éléments de la mythologie : il n'eut pas besoin d'inventer les fables une à une; jetées dans le moule poétique de la langue, ses idées s'animèrent d'elles-mêmes et n'attendirent qu'une occasion pour devenir des mythes.

Je ne veux pas dire pour cela que l'homme ait assisté en simple spectateur à l'éclosion de ce monde de merveilles. On voit les poëtes védiques modifier, arranger, pétrir en tous sens la matière encore malléable de leur mythologie : il n'est pas impossible qu'ils aient inventé certaines fables et donné à d'autres un tour nouveau. Mais c'est la Grèce surtout qui a révélé pour la première fois son génie dans l'ordonnance et le choix qu'elle a fait de ses richesses : elle a su allier la précision à la fantaisie, et éviter la sécheresse où est tombée l'Italie, tout en se préservant du désordre où se perdit l'Inde. Elle a su, par un art dont elle a gardé le secret, conserver assez le sens de sa mythologie pour s'en approprier le langage. Pendant longtemps les poëtes grecs, sans toucher au fond de leur religion, mais se jouant avec grâce à la surface, inventèrent des

généalogies, arrangèrent et coordonnèrent des fables, et ajoutèrent à la tradition d'ingénieux et brillants développements. La mythologie fut pour eux comme une langue dont ils ne savaient ni les lois ni l'origine, mais qu'ils parlaient naturellement avec justesse et avec esprit. Pindare, qui, de tous les poëtes grecs, a poussé cet art le plus loin, en donne naïvement le précepte : « La grâce, qui fait de toutes choses un miel aux humains, donne de l'autorité à l'erreur et fait croire l'incroyable... Mais il convient à l'homme de ne rien dire que de beau sur les dieux : la faute alors est moindre. » (*Olymp.* I, str. 2.)

Mais ce qui a été ajouté par l'homme ne peut pas entrer en balance avec la masse de fables produite par le travail latent et continu du langage. On reconnaît d'ailleurs aisément les créations de l'homme à un air de raison qui manque aux enfants capricieux de la parole. On peut rapporter l'origine des fables de cette dernière espèce à trois modes de formation que nous allons examiner rapidement (1).

Cette surabondance de séve et cette prodigalité insouciante qui caractérisent les idiomes jeunes, leur font employer, pour désigner un seul objet, une quantité

(1) M. Max Müller a décrit deux de ces causes, avec la science et l'éclat qui lui sont habituels, dans son *Essai de mythologie comparée*. Cet ouvrage, qui marque une époque nouvelle dans l'histoire de la mythologie, a été traduit en français. (Durand, 1859.)

souvent surprenante de synonymes. Le soleil, par exemple, est nommé dans les védas de plus de vingt façons différentes. Il ne faudrait pas croire que ce sont de purs équivalents; chaque terme le prend à un autre moment de sa carrière, lui prête une autre attitude physique et un autre caractère moral. Il est tour à tour le Brillant (*Sûrya*), l'Ami (*Mitra*), le Généreux (*Aryaman*), le Bienfaisant (*Bhaga*), Celui qui nourrit (*Pûshan*), le Créateur (*Tvashtar*), le Maître du Ciel (*Divaspati*), et ainsi de suite. Au moment où l'homme créa tous ces noms, comme on prodigue à un être chéri les termes d'affection et de tendresse, il ne craignait pas de n'être point compris; la même passion naïve remplissait toutes les âmes. Mais, une fois que le premier âge de l'humanité fut passé, l'époque suivante, étonnée, chercha à mettre de l'ordre dans ce chaos. Elle supposa que tant d'appellations ne pouvaient appartenir à un seul objet, et elle commença à distinguer *Mitra* de *Sûrya*, *Bhaga* de *Tvashtar*, *Divaspati* d'*Aryaman*. Néanmoins, comme toutes ces figures avaient entre elles un air de parenté, et comme souvent on les voyait se substituer l'une à l'autre, on se tira d'embarras en en faisant le père et le fils, ou bien des frères, et en les réunissant toutes dans une seule et même famille. Ainsi commença la théogonie, qui eut un double résultat : elle rassembla en un système un monde de figures qui jusque-là flottaient au hasard, et, en second lieu, en dressant des listes généalogiques, elle introduisit artifi-

ciellement la chronologie dans la fable, et mit sur divers plans les dieux qui jusque-là, comme les saints dans les tableaux des écoles primitives, étaient tous placés au premier rang.

Mais cela ne suffit pas : il fallut expliquer pourquoi le dieu suprême s'appelle tantôt d'un nom, tantôt d'un autre : comme on croyait qu'il s'agissait d'êtres différents, on inventa les dynasties célestes, les révolutions violentes de l'Olympe, Ouranos renversé par Kronos, Kronos par Zeus, tous ces événements tragiques qui invitèrent plus tard les esprits à la réflexion et frappèrent au plus haut point l'imagination d'Eschyle. On remplit le passé mythologique de cataclysmes imaginaires, en y plaçant, comme autant de rois déchus, les synonymes vieillis des divinités actuelles. Tout ce travail s'est fait avec plus ou moins de perfection dans chaque mythologie : la facilité avec laquelle les peuples oublient leurs origines sera toujours un sujet d'étonnement. Les anciens mots les embarrassent autant que les vieux monuments et les vieilles coutumes ; ne pouvant ni les comprendre, ni les oublier, toutes les explications qui en rendent compte leur semblent bonnes.

Au temps d'Homère, ce travail de classification et de coordination était déjà en grande partie terminé pour la Grèce. Hésiode, plus tard, nous l'expose d'une façon didactique. Tous les dieux, tous les êtres fabuleux ont leur généalogie : tout est réglé et expliqué. Les Titans sont soigneusement distingués des Géants ; la Gorgone

n'est pas la même que la Méduse. Typhaon, en s'unissant à Échidna, devient le père de Cerbère, de l'Hydre, de la Chimère et d'Orthros, lequel lui-même, en s'unissant à sa mère, engendre le Sphinx. C'est (on peut le dire à la lettre) un même monstre qui renaît continuellement de lui-même. La généalogie des dieux n'a pas plus de raison d'être. La plupart des dieux secondaires sont des attributs détachés des dieux primitifs, ou des surnoms qui, après avoir été usités dans une seule tribu, furent insérés plus tard comme des êtres distincts dans la nomenclature générale.

Un second mode de formation vient de la confusion des différents sens d'un seul et même terme. Cette cause a produit un moins grand nombre de mythes, mais elle les défigure davantage. La fable des pommes d'or des Hespérides, où μῆλον, *chèvre*, a été pris dans le sens de μῆλον, *pomme*, n'est pas autre chose, au fond, que l'histoire de la toison d'or. L'histoire des écuries d'Augias repose sur une méprise dont la suite de ce travail nous donnera le mot, mais que nous pouvons indiquer dès à présent : Augias (Αὐγείας) est un surnom du soleil ; si nous voulons savoir ce qu'il faut entendre par ses écuries, il faut nous rappeler le double sens du mot *go*, qui, dans la langue védique, désigne à la fois la vache et le nuage, et par suite la double signification de *gotra*, qui marque à la fois dans les védas l'écurie et le ciel. Le changement d'Argus en paon vient de la confusion des étoiles de la nuit avec celles de la queue de l'oiseau, et

le mot *sahasrâksha* (qui a mille yeux), appliqué à la nuit en sanscrit, nous laisse entrevoir comment a dû se former la fable. Les Métamorphoses d'Ovide, qu'on pourrait appeler le répertoire des homonymes mythologiques, nous fourniraient, au besoin, beaucoup d'autres exemples. Mais nous voulons indiquer une preuve frappante de l'influence qu'une erreur de sens peut exercer sur un mythe. Le nom de Prométhée, Προμηθεύς, vient, comme l'a démontré M. Kuhn, du védique *pramantha*, c'est-à-dire qu'il désigne celui qui introduit et tourne un bâton dans le creux d'une roue, pour produire le feu par le frottement. Mais la racine *math*, *manth*, qui désigne un mouvement physique dans la langue de l'Inde, a été détournée de ce sens en grec pour marquer le mouvement de l'esprit, de la même façon que *cogitare* en latin. Une fois que μανθ, μηθ, signifia *penser, savoir*, Προμηθεύς devint le dieu qui connaît l'avenir. De là le Prométhée d'Eschyle, prédisant aux dieux le sort qui les attend. On voit combien les accidents ou les modifications de la langue sont intimement liés à la mythologie : une simple erreur de sens peut produire toute une série nouvelle de fables.

L'étymologie a été, de son côté, la source d'un très-grand nombre de mythes. Le peuple est un philologue naïf qui veut se rendre compte des noms qu'il entend, et qui, grâce à son imagination, trouve aisément une histoire pour expliquer un nom propre. Plus même le conte qu'il invente est bizarre, plus il s'y attache, et

bientôt il cite le nom comme preuve à l'appui du récit. Voici un exemple de ce mode de formation.

La naissance d'Athéné, sortie armée de la tête de Zeus, a tout l'air d'être une allégorie : cette image tant de fois reproduite par les arts, et qu'on a prise tantôt pour le symbole de la foudre éclatant dans le ciel, tantôt pour celui de la pensée jaillissant du cerveau, est le résultat de la plus naïve des confusions. Athéné s'appelle aussi Τριτογένεια, c'est-à-dire la fille de Tritos. Ce dieu a disparu de la mythologie grecque : mais il se retrouve dans les védas, où *Trita* règne sur les eaux et sur l'atmosphère. Son nom s'est conservé dans les mots grecs *Triton*, *Amphitrite*, *Tritopator* (surnom des vents) (1), et dans le nom du fleuve *Triton* qui entoure cette île enchantée où se passe l'enfance de Bacchus (2). Quand le dieu *Tritos* cessa d'être connu, le mot Τριτογένεια devint une énigme, et les Éoliens, qui dans leur dialecte appelaient τριτώ la tête, comme l'attestent le scoliaste d'Aristophane (3) et Hésychius (4), n'hésitèrent pas à reconnaître dans Athéné la déesse sortie de la tête de Zeus.

L'étymologie populaire a rempli l'histoire ancienne de récits apocryphes : mais combien devait-elle être fertile

(1) Suidas : Τριτοπάτορες· Δήμων ἐν τῇ Ἀτθίδι φησὶν ἀνέμους εἶναι τοὺς τριτοπάτορας.

(2) Diod. de Sicile, III, 68.

(3) *Nuées*, v. 989 : Τριτὼ ἡ κεφαλὴ παρ' Αἰολεῦσιν.

(4) Τριτώ. Νίκανδρος ὁ Κολοφώνιος φησὶ τὴν κεφαλὴν καλεῖν Ἀθαμᾶνας. s. v.

en inventions à une époque où tous les mots invitaient à la réflexion, et où les esprits, encore jeunes et crédules, étaient à la fois disposés à croire tous les récits et prompts à les inventer ! On a constaté que beaucoup de légendes, au moyen âge, n'ont pas eu d'autre origine que la vue de certains tableaux dont la signification était mal comprise (1) : mais, au temps dont nous parlons, chaque mot était comme un tableau en raccourci qui tentait l'imagination des conteurs et ouvrait un champ aux hypothèses.

Les trois causes que nous venons de signaler paraîtront bien humbles aux esprits qui se plaisent à chercher dans les fables l'expression de vérités métaphysiques ou morales. Tous ceux qui, depuis Hésiode jusqu'aux interprètes les plus récents de la religion grecque, prêtent l'oreille à ces oracles de la sagesse antique, comme les prêtresses de Dodone croyaient entendre la voix des dieux dans le bruit des chênes agités par le vent, auront quelque peine à reconnaître dans ces mythes qui se forment d'eux-mêmes et au hasard, les symboles qu'ils sont habitués à respecter et à aimer. Mais, pour la gloire de la Grèce, il importe peu comment ils sont nés et ce qu'ils étaient au premier jour de leur existence, s'ils sont en effet devenus plus tard les dépositaires des idées morales et des sentiments élevés qu'on y admire. Dans un récent travail, rempli de science et

(1) M. Alfred Maury, *Essai sur les légendes pieuses*, p. 95 ss.

de conviction, un critique qu'à son langage et à sa méthode on prendrait pour un contemporain des stoïciens, M. Louis Ménard (1), soutient que les fables de la Grèce cachent un sens métaphysique et moral, et que la philosophie grecque, loin d'avoir découvert les vérités dont elle s'enorgueillit, n'a fait que répéter d'une façon plus faible les principes exprimés bien des siècles auparavant par les créateurs de la mythologie. Sans doute les fables expliquées par Pindare ou par Eschyle renferment de grands enseignements : mais est-ce aux auteurs des mythes qu'il faut en faire honneur ? Nous venons de montrer comment ils se forment. Ce serait une méthode dangereuse dans les sciences naturelles de vouloir retrouver dans le germe les organes et les facultés de l'être arrivé à son complet développement ; ce serait une illusion encore plus grande de rechercher dans un mot, au moment où il est créé, tous les sens que l'usage, le progrès des temps et les événements imprévus peuvent lui donner dans la suite. L'erreur ne serait pas moindre en mythologie. Si les fables de la Grèce ont pris une signification morale et philosophique, elles en sont redevables aux poëtes et aux philosophes ; l'esprit de réflexion, s'éveillant insensiblement, a attaché un sens profond à des légendes qu'il ne pouvait croire formées par le hasard, et qui lui paraissaient d'autant plus vénérables qu'il en pénétrait moins l'origine.

(1) *La Morale avant les philosophes*, Didot, 1860.

A quoi arriverait-on d'ailleurs, en renversant les rôles, et en prêtant à l'époque où les mythes se sont créés, une sagesse dont l'âge suivant n'aurait reçu que les reflets? A dépouiller la Grèce de la plus belle part de sa gloire, pour en enrichir le peuple anonyme et l'époque inconnue où ces fables ont pris naissance. La portée inégale des mêmes conceptions mythologiques chez les différentes nations indo-européennes prouve bien que ces conceptions ne valaient que par l'usage qu'on en devait faire. Là où la Grèce a trouvé matière à des spéculations métaphysiques et religieuses, les Romains n'ont su voir que des légendes monotones, ou des prétextes à des cérémonies superstitieuses. Je suis prêt à admirer le Jupiter de Pindare et de Sophocle, auteur des lois, ennemi de la tyrannie, protecteur des opprimés, gardien du foyer, vengeur de la justice, refuge des malheureux; mais je salue en lui une création du génie grec, l'idéal d'un peuple d'artistes, de penseurs et d'hommes libres (1). Quel est le fétiche dont l'Athènes de Périclès n'aurait pas fait un type de beauté et de grandeur? J'admire le sens ingénieux et profond que la Grèce prête à ses fables; mais j'y vois un privilége du génie qui donne une signification à tout ce qu'il touche. Transportée sur la scène, l'histoire des dieux et des héros parut féconde en enseignements salutaires : les aventures, les amours, les luttes des forces de la nature, créations fortuites du

(1) Comp. l'ouvrage de M. J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 7.

langage, furent une source de mâles inspirations et de sentiments généreux. Mais est-ce à la sagesse des siècles passés qu'il faut en faire honneur? Non : c'est à la Grèce, arrivée à la pleine possession de toutes ses facultés, et qui communiquait son âme à ces fantômes et les faisait vivre de sa vie.

II.

DE L'ÉCOLE SYMBOLIQUE.

Sans vouloir faire ici, même en abrégé, l'histoire des études mythologiques, nous avons l'intention de dire quelques mots de l'école qui s'est élevée en dernier lieu, et qui, après avoir marqué avec éclat dans la première moitié de ce siècle, a vu ses théories battues en brèche, et en grande partie détruites par l'expérience. Nous voulons parler de l'école symbolique. Quoiqu'elle compte encore un grand nombre d'adhérents, on peut dire qu'elle appartient aujourd'hui à l'histoire. Son représentant le plus éminent, M. Guigniaut, qui a relevé parmi nous les études mythologiques, et qui leur a donné une précision scientifique inconnue dans notre pays jusqu'alors, ne défend plus depuis longtemps l'ensemble du système. Nous nous sentons d'autant plus libre pour parler d'une école qui doit s'honorer à juste titre d'avoir porté dans ses recherches un vif amour de la vérité et une immense érudition. Mais, pour juger en connaissance

de cause cette grande tentative, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur les écoles qui ont précédé.

Dans les temps modernes, comme dans l'antiquité, deux méthodes ont tour à tour ou simultanément été en faveur, l'une qu'on peut appeler *historique*, puisqu'elle avait la prétention de retrouver des faits réels sous les fables, l'autre qui voyait dans les mythes des allégories. Gérard Vossius, Bochart, Huet, Banier, sont les principaux représentants de la première méthode, qui s'est efforcée en général de mettre les renseignements donnés par la mythologie, d'accord avec les traditions bibliques.

Vossius (1) reconnaît, par exemple (nous choisissons le mythe qui fait le sujet de ce travail), dans Typhon le roi Hog, dont il est parlé dans le Deutéronome (2), le dernier survivant d'entre les géants, qui régnait sur le pays de Basan. D'après Bochart (3), Saturne n'est autre que Noé ; ses trois fils, Jupiter, Neptune et Pluton, pris par les païens pour des dieux, sont les ancêtres du genre humain, Sem, Cham et Japhet. Quant à Hercule, c'est un chef phénicien qui a amené des colonies en Espagne, en Gaule et en Italie ; ses exploits fabuleux, ce sont les luttes qu'il soutint contre les habitants de ces contrées. La fable a fait de Typhon un être surhumain : en réalité, il nous représente les Caphthorims, peuple originaire de l'Égypte, émigré dans la Cappadoce, à laquelle il laissa

(1) *De Theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine et progressu idolatriæ*, Amst. 1642, I, 26.

(2) *Deut.* III, 13. Cf. *Nombres*, IV, 5.

(3) *Phaleg, Canaan et Hierozoïcon*, I, pp. 166, 611, 657.

son nom, et revenu plus tard dans sa patrie, comme l'atteste le tombeau de Typhon, qu'Hérodote place expressément en Égypte (1). Le savant évêque d'Avranches, Huet, se sert de la fable pour démontrer l'authenticité de la Bible et des Évangiles : tous les dieux, tous les personnages merveilleux de l'antiquité, sont pour lui un souvenir obscurci de Moïse; Apollon, Vulcain, Orphée, Pan, Priape, Cécrops, Minos, Évandre, les Pénates, Theuth, Osiris, Sérapis, Zoroastre, autant d'altérations de la figure de Moïse (2); Typhon également : cette dernière représentation, il est vrai, n'est pas flatteuse pour le prophète hébreu, mais les Égyptiens ne lui surent jamais pardonner entièrement les fléaux qu'il avait déchaînés sur leur patrie. Au dix-huitième siècle, l'interprétation historique a gagné en précision : Banier fixe la date de l'avénement de Jupiter et la durée de son règne; il raconte sérieusement les démêlés d'Osiris, roi d'Égypte, avec son frère Typhon, et les événements politiques qui en furent la conséquence (3). On a peine à croire qu'une pareille méthode ait pu se produire encore de notre temps; mais elle est poussée à l'extrême dans l'ouvrage de Clavier (4), qui donne les listes généalogiques de tous les dieux, présentés comme d'anciens rois grecs, parmi lesquels figurent Jupiter, Prométhée, Her-

(1) *Phaleg. Canaan et Hierozoïcon*, I, p. 290.

(2) *Demonstratio evangelica*, p. 68 sq.

(3) *La Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire*, t. I, p. 473.

(4) *Les Premiers Temps de la Grèce*.

cule, Persée, Pelasgus, Thessalus, Græcus, avec l'indication du temps où ils ont vécu.

A vrai dire, rien n'est plus attristant que ces ouvrages où l'on voit quelquefois une grande érudition mise au service des rapprochements les plus puérils, et où la prétention de tout expliquer est jointe à l'ignorance la plus complète de l'esprit de l'antiquité ! Mais il est juste d'ajouter qu'en suivant cette méthode, ces écrivains n'ont fait qu'imiter les historiens grecs et latins ; sauf les rapprochements bibliques, ils ne disent rien qui ne se trouve dans Denys d'Halicarnasse, Diodore ou Servius.

L'interprétation allégorique a du moins cet avantage sur la méthode historique, qu'elle peut donner lieu à des peintures assez piquantes, quand elle est maniée par un esprit ingénieux. Bacon a composé un petit Traité sur la sagesse des anciens, où il explique comment le mythe de Typhon, tel qu'il est dans Homère (1) et Hésiode, nous représente les révolutions politiques des empires. On se rappelle que Junon, irritée de la façon dont Jupiter avait donné naissance à Minerve, enfanta Typhon sans son secours. Les rois, dit le chancelier anglais, sont en quelque sorte unis à leurs peuples par les liens du mariage, comme Jupiter à Junon : quand ils veulent attirer tout le pouvoir à eux et tout faire d'eux-mêmes, sans s'aider ni du sénat, ni des dif-

(1) *Hymne à Apollon*, v. 305 sv.

férents ordres du royaume, une sourde agitation se répand dans l'aristocratie et le peuple, qui veulent à leur tour montrer ce qu'ils sont capables de faire. L'enfantement de Typhon est l'emblème de la fermentation qui gagne l'État tout entier, et qui, quand elle a atteint son comble, éclate en sédition ouverte. Les cent têtes du monstre, les gueules enflammées, les ceintures de serpents, les serres d'aigle, le corps couvert de plumes, représentent les divisions des partis, les incendies, les pestes, les massacres, les fausses rumeurs; pendant quelque temps la monarchie, énervée, c'est-à-dire sans armée et sans finances, va chercher un refuge dans les provinces. C'est ce que la fable a figuré par la mutilation et la fuite de Jupiter. Mais bientôt, par le secours de Mercure, c'est à savoir par la prudence de sa conduite et l'habileté de ses discours, la royauté reprend des forces, se prépare à la lutte, frappe enfin la rébellion et l'écrase.

Il serait sans intérêt de comparer les diverses explications de ce mythe chez les écrivains de l'école allégorique. L'interprétation étant livrée au libre sentiment de chacun, il est clair qu'elle ne pouvait faire de progrès. Il ne faut pas d'ailleurs demander à cette école une rigueur de méthode dont elle ne croyait pas que ces recherches fussent susceptibles. Le vrai paraissant impossible à trouver, c'était déjà beaucoup, semblait-on croire, que d'exposer quelque chose de vraisemblable. Court de Gébelin s'enquiert, non pas de ce que les mythes

signifient, mais de ce qu'ils peuvent signifier. Dupuis, seul, fait exception par l'étendue de sa science et ses recherches consciencieuses.

Ce système d'interprétation peut, comme le précédent, s'autoriser de l'exemple des anciens. Déjà au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, Anaxagore prenait l'*Iliade* et l'*Odyssée* pour un ensemble de fables représentant les mystères de la physique ou les vérités de la morale. Le combat des dieux, au XXe chant de l'*Iliade*, était expliqué comme la guerre entre les vices et les vertus, ou bien la lutte des éléments du monde physique. Apollon représente le feu, Neptune l'eau, Mercure la raison, Latone l'oubli. Suivant Métrodore, Agamemnon est l'air, Pénélope tissant sa toile est la dialectique (1). L'école stoïcienne, introduisant ses idées philosophiques dans la mythologie, voit déjà tout réalisé dans les fables le panthéisme qu'elle professe.

La méthode historique et la méthode allégorique partagèrent les esprits jusqu'au moment où l'école symbolique marqua par son avénement un progrès véritable dans ces études. Pour la première fois, dans les temps modernes, les recherches mythologiques furent abordées avec un plein sentiment de leur importance; si l'on s'exagéra la sagesse qui avait présidé aux premiers temps de l'humanité, cette opinion écarta du moins l'hypothèse du dix-huitième siècle qui, jusque-là, avait été

(1) Voyez les pages que M. Egger a consacrées à ce sujet dans son *Essai sur la critique*, p. 61 sv.

l'arrière-pensée de la plupart des esprits, à savoir que la mythologie est une imposture des prêtres ou une falsification de l'histoire. Pour la première fois aussi, toute l'antiquité fut fouillée, sa littérature dépouillée en entier, ses monuments interrogés avec soin; l'Orient aussi fut consulté, non pas cet Orient incomplet et parfois même apocryphe, vu à travers les livres des anciens, mais l'Égypte, la Perse, l'Inde, étudiées dans leurs monuments authentiques et originaux, qui commençaient à livrer leurs trésors. Quelle que soit donc la valeur de la doctrine symbolique, elle a donné l'impulsion à des recherches nouvelles et fécondes, et elle a marqué une période importante dans l'étude de l'antiquité.

Les erreurs où tomba cette école s'expliquent en grande partie par le temps où elle a pris naissance. La connaissance, alors toute récente, de l'Égypte et de ses hiéroglyphes, prédisposait les esprits au mystère; les traces visibles dans cette contrée d'un enseignement sacerdotal et d'une écriture hiératique, faisaient croire volontiers que partout la civilisation était sortie des temples et s'était répandue à l'aide des symboles. Par une rencontre qui semblait décider la question, l'Inde ouvrait au même instant ses pagodes remplies de figures allégoriques et déroulait ces immenses poëmes auxquels on attribuait un âge fabuleux, et dont on admirait la philosophie subtile et profonde, le langage à la fois brillant et énigmatique; c'était le temps où, sur la foi des Indous, on donnait aux *Purânas*, les derniers pro-

duits de la littérature indienne, une antiquité de quatre ou cinq mille ans. Ajoutez-y l'étude alors nouvelle des vases étrusques et la découverte encore récente de Pompéi et d'Herculanum. L'archéologie prenait une extension qu'elle n'avait pas eue jusque-là. Mais, toutes les fois qu'on étudiera la mythologie d'après les monuments figurés, on sera conduit au symbolisme, car ce n'est que par des symboles que la pierre exprime les idées. Enfin, par une attraction facile à comprendre, c'est surtout aux écrivains alexandrins, à Proclus, à Porphyre, dont le tour d'esprit se rapprochait du sien, que Creuzer s'adressait de préférence. On peut dire que l'antiquité n'a jamais eu le sentiment de ses origines; mais, s'il y a eu un temps où l'on a surtout méconnu l'esprit des âges primitifs, c'est l'époque alexandrine, qui confondait toutes les croyances et amalgamait les religions après les avoir dissoutes par l'allégorie.

Trompé par des guides si peu sûrs, n'ayant pas d'ailleurs les instruments philologiques qui auraient pu le mettre en garde contre ce genre d'erreur, Creuzer ne distingue pas les emprunts faits par une religion à une autre des affinités d'origine, ni les simples rencontres dues à l'identité de l'esprit humain des ressemblances provenant d'une tradition commune. Il ne faut pas oublier enfin de joindre aux causes qui ont contribué à populariser le symbolisme, l'esprit de mysticisme qui, à la suite de la Révolution française et pendant l'Empire, couvait déjà dans beaucoup d'intelligences, et devait

éclater un peu plus tard dans la littérature, la philosophie et la politique.

Le système de Creuzer partait d'un principe si contestable qu'il ne tarda pas à soulever les objections. Lobeck, dans son savant et mordant *Aglaophamus*, ébranla les bases du système. Ottfried Muller fit mieux : il traça le modèle d'une mythologie nouvelle qui, sans parti pris, en tenant compte des différences de races et de familles, en se servant de l'analyse étymologique, et en s'inspirant par-dessus tout d'un vif sentiment de la nature, cherchait à pénétrer la signification naturelle ou historique des fables (1). Les livres de M. Welcker et un certain nombre d'excellents travaux, parmi lesquels il faut citer surtout la *Mythologie* de Preller, sont conçus dans le même esprit.

Mais cette science devait être renouvelée par les études mêmes qui avaient failli un moment la mettre dans une fausse voie. La philologie sanscrite avait suivi son cours, et n'avait pas tardé à reconnaître que les monuments sortis les premiers du sol de l'Inde, étaient ceux qui avaient été le plus récemment enfouis. Au-dessous des *Purânas* on trouva les poëmes épiques ; un peu plus tard on arriva à la littérature védique. La connaissance des védas fut pour la mythologie une découverte analogue à celle du sanscrit pour la grammaire comparée : on ne pourrait en donner une idée qu'en supposant que les chants d'Homère, qui auraient manqué jusqu'à présent

(1) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie.*

à la littérature grecque, fussent rendus tout à coup au jour. Pour la première fois on se trouva sur un terrain solide pour juger une époque primitive : on eut le spectacle nouveau d'une religion sans théologie, d'un ensemble de dieux sans théogonie ; on sut au juste ce qu'il fallait penser des hypothèses émises sur l'origine des croyances religieuses et sur l'enfance de l'humanité.

Une autre surprise fut de retrouver les dieux de la Grèce, mais débarrassés de toutes les additions et les altérations faites par le temps, et comme rajeunis de plusieurs siècles. Ottfried Muller compare quelque part la langue grecque, telle qu'elle nous est parvenue dans Homère (et il aurait pu en dire autant de la mythologie), à une toile qui aurait été mise en pièces, et recomposée après coup : les védas nous montrent la toile en voie de se former sur le métier. Des travaux d'un genre tout nouveau signalèrent cette découverte : au premier rang il faut placer ceux de M. Kuhn et de M. Max Muller. Le premier a analysé avec une rare pénétration un certain nombre de mythes, tels que les Centaures, les Érinnyes, Prométhée : celui qui fait le sujet de ce travail a été également traité par lui dans ses parties essentielles (1). M. Max Muller a exposé avec une grande sû-

(1) Le premier qui ait aperçu l'analogie du mythe de Cacus avec celui de Vritra, est Rosen, dans son *Rig-vedæ specimen*, h. VI, 5.

Les articles de M. Kuhn se trouvent dans son *Journal de Philologie comparée*, et dans le *Journal d'Archéologie allemande*, de M. Haupt. Le mythe de Prométhée forme un livre à part, analysé et complété en certains points par M. Baudry dans la *Revue germanique;* M. Réville en a donné un exposé dans la *Revue des Deux-Mondes* (1862).

reté de critique les principes de la mythologie comparée : il a joint à sa démonstration quelques analyses de mythes qui peuvent passer pour autant de petits chefs-d'œuvre.

Si nous avons choisi la fable de Cacus pour en poursuivre les ramifications dans les mythologies indo-européennes, et donner de la sorte un exemple de la nouvelle méthode, c'est que l'explication de cette fable a un caractère de certitude qui frappera tous les yeux. Nous avons dû, en route, nous restreindre autant que possible et repousser tous les développements secondaires du mythe. On les trouvera groupés avec art, en ce qui concerne la mythologie grecque et germanique, dans un livre de M. Schwartz, rempli d'une science solide et de précieux rapprochements (1). Il y a un reproche qu'on m'adressera probablement, et dont je tiens à m'excuser avant de finir : on trouvera sans doute que l'ordre que j'ai suivi est peu scientifique, et qu'il eût été plus rationnel de partir de la mythologie des védas, pour arriver suivant l'ordre des temps, à la Grèce et à l'Italie ; mais les recherches de ce genre sont encore si peu familières aux esprits en France, que j'ai craint de dépayser le lecteur, en le transportant dès l'abord en pleine littérature védique. J'ai mieux aimé l'y amener peu à peu, lui aplanissant le chemin autant que possible, et lui donnant le temps, je l'espère, de prendre confiance dans son guide.

(1) *Der Ursprung der Mythologie.*

I.

DU CARACTÈRE PRIMITIF DE LA MYTHOLOGIE LATINE ET DE LA TRANSFORMATION QU'ELLE SUBIT.

Renfermés dans les montagnes de l'Italie centrale et préservés par leur isolement de la confusion que le contact des religions étrangères introduit dans l'esprit d'un peuple, les habitants du Latium et de la Sabine conservèrent plus fidèlement que leurs frères de la Grèce les traditions religieuses des ancêtres de leur race. Des occupations uniformes, déterminées par le retour des saisons, en les remettant toujours en présence des mêmes forces de la nature, c'est-à-dire, d'après leurs croyances, des mêmes dieux, les empêchaient d'oublier leurs anciennes conceptions mythologiques. L'amour de la tradition, un esprit timoré et peu propre à l'invention poétique, l'attachement patriotique à des divinités qui eu-

rent de bonne heure un caractère tout national, furent cause que, pendant de longs siècles, les Romains conservèrent intact le dépôt des vieilles croyances, tandis que les Grecs les variaient à l'infini et préludaient aux créations de leur génie en faisant de leur mythologie leur première œuvre d'art. Il faut ajouter à ces causes de durée l'autorité d'une caste privilégiée, seule en possession du rituel, et dont la politique était liée au maintien inviolable de la religion.

Aux traditions primitives, fonds commun de la race arienne, la mythologie romaine ajouta seulement un certain nombre de dieux fort simples, sans histoire ni généalogie, presque sans corps, et indiquant clairement par leur nom la force naturelle ou la qualité morale, l'acte de la vie domestique ou guerrière qu'ils personnifiaient. Tels furent les Pénates, Saturne, Pomone, Vertumnus, Mercure, Bellone. Il arriva aussi, comme dans toutes les mythologies, que certains attributs, se détachant des plus anciens dieux, formèrent des divinités nouvelles ; c'est ainsi que *Pilumnus* et *Picumnus*, deux surnoms de Mars, devinrent des êtres indépendants (1).

(1) *Pilumnus* et *Picumnus*, deux anciens participes présents, *le dieu qui broie* et *le dieu qui fend*. Le *pilum*, avant d'être l'arme du soldat romain, si célèbre chez les historiens, fut le pilon qui sert à broyer le blé. *Pilum* est une contraction de *pistillum* et vient de *pinsere*. *Pila* est le vase où l'on broyait, et *Pilumnus*, comme le dit expressément Servius (*Æn.* IX, 4), le dieu des boulangers. *Picumnus* vient d'une racine *pic* qui veut dire *fendre ;* on la trouve dans *picus*, le pic-vert qui creuse le tronc des arbres pour y chercher sa nourriture et y loger ses petits (Pline, X, 18, 20), et dans le verbe *pingere* qui, comme γράφειν, signifiait dans le principe *gratter*, *graver,* et se trouve encore employé dans le sens de *broder*, par exemple dans Cicéron (Stragulum

Quant aux dieux aussi abstraits que nombreux qui présidaient aux mille accidents de la vie, une déesse, *Adeona* ou *Abeona*, un dieu, *Bonus Eventus*, et tant d'autres dont les noms se trouvaient dans les *Indigitamenta*, ce sont les dernières et pâles productions d'une religion qui ne sut jamais fortement imprimer à ses types la marque de la personnalité.

L'originalité des Romains éclate, au contraire, dans le culte : les cérémonies, les sacrifices, les formules sacrées, les présages, ne se trouvent nulle part en aussi grande abondance. Le prêtre, par ses conjurations, exerce son pouvoir sur le ciel : en traînant dans la ville une pierre qui se trouvait près de la porte Capène, on faisait tomber la pluie (1); il y avait des formules pour attirer la foudre (2). Ami de la règle, le Romain ordonna la vie religieuse comme la vie civile : en latin, le même mot, *agere*, s'emploie pour la procédure judiciaire et pour le rite du sacrifice.

Quelques mythes plus anciens que la race latine et les dieux d'un caractère tout pratique qui sont proprement l'œuvre de cette race composaient encore, avec le rituel, toute la religion des Romains, quand les guerres puni-

textile, magnificis operibus pictum. *Tusc.* V, 21). Le nom de *Picumnus*, qui voulait dire *celui qui fend la terre*, a été interprété par les étymologistes latins comme signifiant *celui à qui est consacré l'oiseau picus.*

(1) Voy. Festus (dans l'abrégé de Paul Diacre) au mot *Aquilicium*. Cf. Forcellini au mot *Manalis*.

(2) On l'appelait *Jupiter Elicius*. Les passages relatifs à l'évocation de la foudre ont été rassemblés dans un ingénieux travail sur *l'Electricité chez les anciens*, de M. Boullet.

ques, en jetant Rome hors des frontières de l'Italie, la mirent en présence de la mythologie grecque. Il est vrai qu'elle avait déjà rencontré les dieux grecs en Étrurie et dans le sud de la Péninsule : Cumes surtout avait introduit à Rome, dès le commencement du quatrième siècle de la ville, un certain nombre de divinités et de traditions de la Grèce (1); mais c'est surtout quand les Romains prirent possession de la mer, qu'ils se virent comme environnés par la religion hellénique. Non-seulement ils la trouvèrent en Grèce, mais en Asie Mineure, en Syrie, en Égypte; la religion grecque avait déjà donné des preuves de sa singulière force d'expansion en s'imposant aux classes lettrées de tous les peuples où avaient pénétré les armées d'Alexandre; elle la prouva une dernière fois en s'assimilant la religion romaine. La persistance même avec laquelle celle-ci s'était maintenue intacte jusqu'alors fut pour elle une cause de ruine : les naïves croyances du premier âge de Rome ne pouvaient convenir plus longtemps aux maîtres du monde. Comment la mythologie latine, œuvre d'une époque d'ignorance et de foi, bornée comme l'horizon du peuple qui l'avait créée, sans réponse sur les questions d'un ordre relevé, ne se serait-elle pas effacée devant la mythologie grecque, que la libre imagination du peuple n'avait cessé pendant des siècles, de transformer et d'enrichir, que les poëtes avaient coordonnée et où les philosophes pré-

(1) Mommsen, *Römische Geschichte*, p. 287.

tendaient découvrir les symboles des vérités les plus hautes et les plus abstraites? Les arts, la poésie, le théâtre, en s'introduisant à Rome, y apportaient les dieux de la Grèce avec eux. Bientôt, l'éducation des riches Romains, dirigée par des étrangers, devint toute grecque; tout concourut à faire tomber en oubli, avec une rapidité incroyable, chez les Romains des classes élevées, la religion nationale. Le vieux Caton, qui avait vu naître ce mouvement, fut un étranger dans sa patrie à la fin de sa vie.

Ceux qui auraient pu surveiller ce changement des esprits, les prêtres, les magistrats, le sénat, n'en tenaient compte : la religion leur paraissait intacte du moment que les cérémonies restaient les mêmes. S'ils sévissaient quelquefois, c'était contre les corrupteurs du culte, non contre les réformateurs des croyances. Pourvu que les consuls continuassent à prendre les auspices et que les sacrifices traditionnels eussent lieu au Capitole, ils jugeaient que l'ancienne religion était maintenue. Les rites d'ailleurs étaient devenus eux-mêmes moins chers au patriciat depuis qu'il en partageait la connaissance avec les plébéiens. Il ne faut pas oublier enfin, pour expliquer cette invasion si rapide des dieux grecs, que pour l'antiquité il n'y eut jamais de faux dieux : tout culte était réputé légitime du moment qu'il avait des adorateurs.

La plupart des anciens dieux furent conservés, mais de nom seulement. Mars, le patron des mâles travaux

des champs, à qui Caton, dans son ouvrage sur l'agriculture, recommande d'offrir des sacrifices pour qu'il veille sur les bœufs, que les Frères Arvales prient d'arrêter les contagions, prêta son nom à l'Arès grec et devint le dieu de la guerre. Saturne, dont le rôle s'était borné à protéger les semailles et dont l'évhémérisme romain faisait un ancien roi de l'Italie, fut substitué à Kronos, et hérita de tous les mythes que la théogonie grecque avait rattachés au nom du père de Zeus. Minerve, qui fait souvenir à temps le laboureur de ses travaux (1), à qui le coq était consacré, se vit appelée à la dignité de l'Athéné grecque, fille de Jupiter, protectrice des sciences et des arts. Il arriva que des dieux latins d'un ordre tout à fait secondaire se trouvèrent tout à coup placés au premier rang, pour représenter quelque grande divinité de la Grèce, dont ils recueillaient la succession. Un obscur génie qui présidait à l'abondance des biens de la table, Liber (2), fut mis en possession de l'histoire de Bacchus, de son culte et de ses fêtes, et réunit dans sa personne le Dionysos thébain, le Bacchus de l'Asie Mineure et celui de l'Inde. Qu'on juge

(1) Le nom de *Minerva* ou plutôt *Menerva* vient de la racine *man* (penser), en latin *men* ou *min*. De là *men-s*, *me-min-isse*, *re-min-isci*, *men-tio*, *men-dax*. Le substantif *Men-erva* est formé à l'aide du même suffixe que *prot-ervus*, *ac-ervus*. De *Menerva* vient le verbe *promenervare* qui se trouve employé dans le chant salien avec le sens de *monere*. *Promenervat item pro monet* (Festus, p. 196). *Minerva dicta quod bene moneat* (le même, p. 91). *Menerva* chez Quintilien, I, 4, 17.

(2) Servius, *Géorg.* I, 7. Son nom renferme la racine qui a fait λείβειν en grec et *libare* en latin.

de tous les tours de force qu'il fallut pour faire entrer dans le cadre étroit de la religion romaine la mythologie complexe et savante des Grecs ! Il fallut trouver des Muses à un peuple qui n'avait pas même de mot pour désigner le poëte profane : les Camènes, nymphes qui rendaient leurs oracles auprès des sources, durent se prêter à ce rôle. Par une invention qui dépasse les autres en hardiesse, Livius Andronicus, au début de son Odyssée, ayant besoin d'une Mnémosyne, invoque la déesse Moneta, la gardienne de la monnaie (1).

L'histoire même des premiers temps de Rome ne put échapper à ce déguisement universel. Une nuée de Grecs, prétendus historiens, flatteurs du peuple dont ils défiguraient les annales, rattachaient, par des généalogies fictives et des émigrations imaginaires, l'histoire de Rome à celle de la Grèce (2). Une tradition ancienne déjà, quoique ne remontant pas, suivant toute apparence, au-delà du quatrième siècle de Rome (3), faisait descendre les Romains d'Énée, et leur donnait ainsi une place dans l'épopée d'Homère, où tous les peuples voulaient retrouver leurs ancêtres. D'un autre côté, pour unir plus étroitement les Romains aux Hellènes, on avait imaginé l'histoire de l'Arcadien Évandre, faible conception, qui, par toutes ses circonstances, trahit d'elle-

(1) Voy. Hartung, *Die Religion der Römer*, I, p. 253 n.

(2) On peut voir dans Festus, au mot *Roma*, ou dans Solin (chap. 1), la longue liste d'écrivains grecs qui se sont appliqués à dénaturer les origines romaines.

(3) Voy. Mommsen, ouvrage cité, I, p. 303.

même sa date récente (1). Mais bientôt cela ne suffit plus : on confondit les traditions falsifiées de la Grèce et de Rome ; pour rendre compte de l'origine des différents peuples de l'Italie, on inventa des héros imaginaires ; si l'on croyait découvrir une ressemblance dans un nom ou dans un usage, on concluait à un emprunt, et pour expliquer l'emprunt on supposait des voyages impossibles. Nous citerons un exemple singulier de ce syncrétisme, parce qu'il se rattache au sujet de ce travail et qu'il nous représente la dernière forme que revêtit à Rome la légende que nous allons étudier. C'est l'histoire d'Hercule et de Cacus, telle qu'elle est exposée, *d'après beaucoup d'auteurs*, dans Denys d'Halicarnasse.

Hercule est un général grec, le premier homme de guerre de son temps, grand ami de la civilisation, libérateur désintéressé des nations opprimées. Il donne aux peuples de sages constitutions, réforme les lois mauvaises, fonde des villes, construit des routes, endigue les fleuves débordés. Il vient en Italie, non pas seul, ni chassant un troupeau de bœufs devant lui, mais à la tête de l'armée avec laquelle il a soumis l'Espagne. Obligé de séjourner quelque temps en Italie pour attendre sa flotte retardée par le mauvais temps, il arrive à Rome et y fait camper ses troupes. Un roi barbare, du nom de Cacus, surprend son camp pendant la nuit et lui enlève du butin ; Hercule l'assiége dans sa forte-

(1) Voy. Bormann, *Kritik der sage vom Könige Euandros*. Halle, 1853.

resse, qu'il prend d'assaut, et le roi ennemi est tué. Son territoire est partagé entre les alliés d'Hercule, Évandre, roi des Arcadiens, et Faunus, roi des Aborigènes. Avant de s'embarquer, le chef grec licencie ses vétérans et fonde une colonie composée d'Épéens, de Phénéates et de Troyens. Il laisse aussi dans le pays deux fils, Palas, mort jeune et qui donne son nom au mont Palatin, et Latinus, adopté par Faunus et chef de la race latine. Quant aux colons établis à Rome par Hercule, ils ne restèrent pas étrangers à l'histoire de la ville : les Épéens y introduisirent le culte de Kronos éléen (il ne faut pas oublier que l'auteur grec parle de Saturne); les Phénéates accrurent le peuple d'Évandre, leur compatriote, et les Troyens, qui avaient été engagés dans l'armée d'Hercule à la suite de la prise de Troie sous Laomédon, firent obtenir un peu plus tard un accueil bienveillant à leurs concitoyens amenés par Énée (1).

L'histoire de Cacus conservée par Solin (2) n'est pas moins extraordinaire. Cacus est un ambassadeur envoyé en Étrurie par le roi de Phrygie Marsyas : mis en prison par Tarchon, roi des Tyrrhéniens, il trompe la surveillance de ses gardiens, s'en retourne en Asie et revient avec des troupes s'emparer des bords du Vulturne et de la Campanie. C'est au moment où il voulait ajouter

(1) Voy. tout ce récit dans Denys d'Hal. I, 41 et suiv. Ce ne sont d'ailleurs pas là des singularités : toute l'antiquité a la même façon d'envisager la mythologie. En ce qui concerne Hercule, voyez Diodore, IV; Ammien Marcellin, XV; Cornélius Népos, *Vie d'Annibal*, chap. 3.

(2) Chap. 1.

à ses États le territoire concédé aux Arcadiens qu'il est tué par Hercule. On demandera peut-être pourquoi Marsyas figure dans ce récit : c'est à cause des Marses, dont il fallait expliquer le nom (1).

Voilà comment, au temps d'Auguste, était traitée l'histoire romaine. Il ne faut pas s'étonner après cela que la mythologie ait pu être dénaturée sans que personne à Rome y prît garde. Du moins on chercherait vainement chez les historiens ou les poëtes quelques mots sur la transformation qu'elle subit. Au temps de César, les hommes les plus instruits ne connaissaient plus l'ancienne religion : Cicéron (2), parlant de Varron, dit que ses écrits ont rendu leur patrie aux Romains qui s'y trouvaient comme étrangers. Mais Varron lui-même était fort empêché d'expliquer tous les dieux dont les noms, conservés par le peuple ou par le rituel, étaient arrivés jusqu'à lui. Il établit toute une classe de dieux qu'il appelle *incertains*, et il aime mieux effacer tout ce qu'il a dit des dieux certains que de garantir ce qu'il va dire des autres. Un peu plus tard Virgile, si curieux pourtant des antiquités de sa patrie, accepte de bonne foi toutes les inventions qui avaient cours, et, au lieu d'écrire, comme il croyait le faire, le poëme des origines romaines, il a consommé le mélange des traditions et consacré cette victoire morale, dont parle Horace, de la Grèce sur ses vainqueurs.

(1) Pline, *Hist. natur.*, III, 17.

(2) *Academ.* II, 3.

Sans doute le travail d'assimilation entrepris sur la religion et les traditions latines avait pour point de départ une idée vraie : les deux peuples appartiennent en effet à une même race. Mais cette parenté remonte à une époque que ni les souvenirs de l'Italie, ni la poésie épique de la Grèce ne pouvaient atteindre. Les légendes inventées après coup, les substitutions de dieux, les altérations de noms, loin de mettre en lumière l'affinité primitive des Italiens et des Grecs, ne devaient que l'obscurcir ; pendant ce temps les titres de parenté authentiques restaient cachés au fond de la langue et dans quelques mythes antérieurs au développement distinct des deux religions. Il faut donc, avant de produire l'un de ces titres, en corriger les altérations et en retrancher les additions de seconde main. La religion romaine ressemble à un de ces manuscrits qui ont reçu l'écriture de deux âges différents : pour lire la plus ancienne, il faut supprimer par la pensée celle qui l'a recouverte ; ou, pour emprunter les termes de l'écrivain qui le premier a porté le jour dans cet ordre d'études (1), la mythologie latine est comme un temple qui aurait été renversé pour faire place à une construction plus moderne, tombée à son tour : c'est au plus profond du sol, sous les ruines de deux époques, de deux civilisations différentes, qu'il faut chercher les fondations de l'édifice.

(1) Hartung, ouvrage cité, I, p. IX.

II.

LA LÉGENDE LATINE.

SANCUS ET CÆCIUS.

Ce qui résista le mieux dans la mythologie latine à l'action absorbante de la Grèce, ce sont quelques traditions liées de temps immémorial aux origines de la ville de Rome, et faisant corps en quelque sorte avec les institutions nationales. L'orgueil romain n'eût pas permis de les supprimer, et, s'il donnait avec plaisir droit de cité à des héros grecs, c'était à condition qu'ils ne dérangeraient pas l'ordonnance de ces anciens récits. Le peuple d'ailleurs avait sa tradition vivante se perpétuant à côté de la tradition littéraire, et moins accessible à l'intrusion d'éléments étrangers. La vue des lieux enfin et les noms qui y étaient attachés, les fêtes publiques qui rappelaient les faits de l'histoire fabuleuse de Rome, et les corps de prêtres spéciaux qui étaient chargés d'en

célébrer la mémoire, étaient autant de soutiens pour les débris de ces anciennes croyances. C'est ainsi que l'histoire de Romulus et Rémus nous est arrivée à peu près intacte : nulle main hardie n'aurait osé substituer une fable étrangère au récit que le nom de la ville, de vénérables monuments et les accidents mêmes du sol rappelaient tous les jours au citoyen romain.

La légende d'Hercule et de Cacus a survécu pour les mêmes raisons. L'influence grecque a pu changer les noms des personnages ; mais les traits essentiels du drame étaient trop fortement imprimés dans l'esprit du peuple pour qu'elle essayât de les effacer. La vieille Rome, la Rome des rois, était pleine de cette histoire ; ses monuments la rappelaient à chaque pas.

C'est la vallée resserrée entre l'Aventin et le Palatin, qui forme en quelque sorte la scène de l'action légendaire. On y voyait le *forum boarium* où avaient été parqués les bœufs amenés par Hercule ; d'un côté, sur l'Aventin, on montrait la descente en pierre qui, au temps de Diodore (1), portait encore le nom d'*échelle de Cacus*, la maison de Cacus, théâtre de la lutte, et l'autel élevé par le vainqueur à Jupiter Inventor. Non loin de là, la porte *Trigemina* rappelait également par son nom le monstre dompté par Hercule. Le Palatin, de l'autre côté, présente plus spécialement le souvenir du triomphe : là se trouvait l'*ara maxima*,

(1) Diod. IV, 21.

consacré à Hercule victorieux, la voie triomphale parcourue par le héros à son retour, et le temple d'Hercule, avec la statue du dieu triomphateur. Un autre temple du même dieu s'élevait sur les bords du Tibre auprès de l'autel de Jupiter Inventor (1).

Avec les monuments, ce sont les cérémonies dont ces lieux étaient les témoins qui perpétuaient le souvenir de la légende : elles ont frappé tous les écrivains par le caractère archaïque qui les distingue. Ni les femmes, ni les enfants, ni les affranchis, ni les esclaves, n'étaient admis aux sacrifices de l'*ara maxima :* les hommes libres seulement y prenaient part. Ils y assistaient sans se voiler la tête, comme c'était l'usage pour les autres dieux, mais le front découvert et couronné de lauriers. Le préteur urbain présidait à la cérémonie; deux anciennes familles, les Potitii et les Pinarii (2), avaient seules le droit, l'une d'offrir, l'autre de desservir le sacrifice. Aucune autre divinité ne devait être invoquée dans les prières. Après que la victime avait été immolée, elle était partagée, au nom d'Hercule, entre les assistants ; du pain et du vin étaient ajoutés au repas ; une coupe colossale en bois, donnée par Hercule lui-

(1) Macrobe, *Sat.* III, 6. Le sillon qui marquait la limite de l'ancienne Rome partait du *Forum Boarium*, et embrassait l'*Ara maxima.* Tacite, *Annales*, XII, 24. Solin, I. Voy. aussi G.-B. de Rossi, *l'Ara massima ed il tempio d'Ercole. Mémoires de l'Institut archéologique de Rome*, 1854, p. 28 sv.

(2) Le nom des *Potitii* semble indiquer une ancienne prééminence ; quant aux *Pinarii*, on faisait dériver leur nom du mot grec πεῖνα, en appuyant d'un conte, comme à l'ordinaire, cette étymologie fictive (Serv. *Æn.* VIII, 269). Les *Pinarii* sont probablement ceux qui sont chargés des provisions (*penarii*).

même, servait aux libations (1). Le repas se faisait avec recueillement; on n'y était pas couché, comme aux autres sacrifices, mais assis (2). Pour terminer la fête, les prêtres saliens se partageaient en deux chœurs; tandis que les plus âgés entonnaient les louanges du dieu, les autres, par la pantomime, représentaient aux yeux sa victoire (3).

Telle était la forme du sacrifice ordinaire. Dans les premiers temps de Rome, il se renouvelait souvent : tous les dix jours, suivant Varron, le peuple s'en revenait de l'*ara maxima*, nourri par le dieu et couronné de lauriers. A mesure que la ville s'accrut, les repas devinrent naturellement plus rares, et finirent par se borner à un sacrifice annuel. Toutefois de riches Romains, Lucullus, Cassius, Hérennius, tinrent à honneur de renouveler cet antique usage, et convoquèrent le peuple entier aux tables de l'autel maxime.

Mais il s'y célébrait en outre, aux jours de triomphe,

(1) Et sacer implevit dextram scyphus.

Æn. VIII, 278.

Cette coupe avait un nom : elle s'appelait *atanuvium* ou *atavium* suivant Festus, *atanulum* ou *attanabo* suivant d'autres. Les prêtres eux-mêmes s'appelaient d'après un vieux mot sabin *Cupenci*. (Servius, *Æn.* XII, 539.)

(2) . . . . .Gramineoque viros locat ipse sedili;
Præcipuumque toro et villosi pelle leonis
Accipit Ænean, solioque invitat acerno.

Æn. VIII, 176.

(3) Hic juvenum chorus, ille senum; qui carmine laudes
Herculeas et facta ferunt.

Æn. VIII, 283.

Comp. le commentaire de Servius.

des sacrifices extraordinaires ; ces jours-là la statue d'Hercule (1) était revêtue des ornements triomphaux. Le général, paré à l'image de la statue, parcourait sur un char la route qu'Hercule avait suivie après sa victoire sur Cacus : de même que le dieu avait cédé au peuple une partie des bœufs reconquis, le chef romain déposait le dixième du butin sur l'*ara maxima*, pour être distribué aux citoyens, et les conviait à un repas public devant l'autel (2). Ainsi la victoire d'Hercule sert en quelque sorte de type aux victoires romaines : le triomphe dont la fondation est rapportée par les historiens à une date historique, se dessine déjà dans la légende.

L'*ara maxima* ne servait pas seulement à ces fêtes : il avait un caractère particulier de sainteté. C'est là qu'on venait jurer, sous la voûte du ciel, tête nue, un silex à la main, les contrats les plus sacrés. D'ailleurs le nom même de l'autel, *ara maxima*, en faisait assez ressortir l'importance.

Les monuments, le culte, les cérémonies, attestent l'antiquité et le caractère national du dieu : il était encore fort en honneur au temps d'Auguste, puisque Tite-Live, au début de son histoire, ouvre la série des exploits romains par la victoire d'Hercule, et que Virgile, aussitôt que son héros a mis le pied sur la terre destinée

(1) Cette statue était si ancienne qu'on la regarda plus tard comme étant l'œuvre d'Évandre.

(2) Ritschl, *Titulus Mummianus*, p II et IX.

à ses descendants, lui fait entendre le récit du premier combat dont ces lieux, suivant la tradition, avaient été le théâtre. Voyons-en, d'après Virgile, Properce et Ovide, les circonstances principales.

Hercule, vainqueur de Géryon, traverse l'Italie et arrive sur les bords du Tibre. Pendant qu'il laisse paître ses bœufs, un brigand, depuis longtemps redouté, Cacus, fils de Vulcain, monstre à trois têtes, lui enlève en secret quelques-unes de ses génisses, et, pour empêcher qu'on ne suive leurs traces, il les entraîne en arrière dans son antre. Mais le mugissement des vaches qui lui ont été volées avertit Hercule : il court vers la caverne fermée de toutes parts, où son ennemi, déjà plein de terreur, s'est retranché. Il en force l'entrée; avec les vaches, tous les trésors que le brigand a entassés dans son antre, paraissent au grand jour. Hercule l'accable de ses traits; malgré ses cris, malgré les flammes et la fumée qu'il vomit et qui l'entourent de ténèbres, le dieu l'étreint et le tue. Le corps informe du monstre tombe aux pieds du héros. Hercule élève alors un autel à Jupiter qui a trouvé les bœufs (*Jupiter Inventor*), et il institue le culte qui lui sera rendu à lui-même. Une circonstance moins connue, c'est qu'une sœur de Cacus révéla la retraite de son frère et obtint en récompense un temple où on brûlait en son honneur, comme pour Vesta, un feu éternel (1).

(1) Lactance, I, 20, 36 Serv., VIII, 190.

Telle est la légende réduite à ses traits essentiels. Nous ne nous arrêterons pas aux commentaires des écrivains qui ont voulu en dégager un événement historique : retrancher le merveilleux d'un mythe, c'est le supprimer, et la prétention de l'évhémérisme, de reconnaître derrière les figures mythologiques des personnages réels que l'imagination populaire aurait transformés en dieux, est vaine, toutes les fois qu'elle s'applique à une époque primitive. Ce ne sont pas des hommes divinisés qui se trouvent sur le seuil de l'histoire : ce sont des dieux transformés en hommes. Reconstituer les premiers temps d'un peuple de l'antiquité à l'aide de ses légendes, c'est prêter le sens historique à une époque où l'homme, encore ébloui et troublé du spectacle de la nature, commençait à peine à s'en distinguer. Considérons donc le récit qui nous occupe comme un mythe, et essayons de restituer la première forme qu'il a eue à Rome.

Une circonstance frappe tous les yeux : c'est la présence d'un héros grec dans un mythe latin. Ce demi-dieu, fils de Jupiter, gagnant l'immortalité par ses exploits, est à sa place dans la mythologie hellénique : c'est une figure étrangère à la religion latine. Il ne paraît pas que l'Italie ait jamais eu de héros dans le sens grec du mot ; l'esprit à la fois net et abstrait du Romain ne lui a pas permis de créer des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. Sans doute, il connaît des génies d'un ordre plus ou moins

relevé, qui président aux actions humaines et interviennent dans la vie ; il sacrifie aux Mânes de ses ancêtres qui, après leur mort, ont pris place parmi les dieux ; mais des demi-dieux comme Thésée, Persée, Héraclès, tenant à la fois du ciel et de la terre, on n'en voit pas dans la mythologie latine. La transformation de Romulus en dieu Quirinus est une tentative tardive et mal réussie, que Rome ne renouvela pas, jusqu'au temps où elle fit de César mort un demi-dieu.

Hercule ne peut donc pas être le dieu qu'on adorait à l'*ara maxima,* qui triomphait de Cacus suivant le cérémonial consacré, et que célébraient les chants des frères Saliens. Le héros grec a usurpé la place d'une ancienne divinité latine dont nous connaîtrons bientôt le nom. Mais, avant de poursuivre cette recherche, qu'on nous permette de nous arrêter un instant pour prévenir une objection qu'on ne manquerait pas de nous faire.

En disant qu'Héraclès est une importation hellénique, nous ne prétendons pas qu'il n'y ait pas eu une divinité romaine du nom d'Hercule. Mais l'Hercule du Latium et de la Sabine est un dieu champêtre, un génie domestique veillant sur l'enclos et la maison. Par sa nature et son rôle, il se rapproche du dieu Terminus et de la déesse Horta, et plus encore des dieux Pénates. On l'invoque parmi les *Semones,* c'est-à-dire les génies, à côté de Cérès, de Palès, de Flora ; il porte les surnoms de *Rusticus*, de *Domesticus*, de *Genialis*, d'*Agres-*

tis (1) ; sur son autel, qu'il partage avec Silvanus, on offre les prémices des champs, du troupeau et de la vigne. C'est de cet Hercule et non de l'Héraclès grec que parle sans doute Denys d'Halicarnasse, quand il dit qu'il est adoré dans toute l'Italie, et que partout on y rencontre ses autels et ses temples (2).

Il suffit de mettre l'un à côté de l'autre les noms d'Ἡρακλῆς et d'*Hercules* pour voir qu'ils n'ont rien de commun. Le nom grec, quelle que soit d'ailleurs sa signification, est un mot composé comme Ἀριστοκλῆς ou Ἐτεοκλῆς. Au contraire, le nom latin est un mot simple, et probablement un diminutif. La forme la plus ancienne, conservée par Cicéron, paraît avoir été *Herculus* (3), qu'on peut rapprocher des anciens noms mythologiques comme *Romulus*, *Faustulus*, *Cæculus*. La racine du nom est le verbe *hercere*, *herciscere*, qui veut dire *enclore*, *séparer*, et qui est fréquemment employé dans la langue du droit pour désigner le partage d'une propriété, d'un héritage : *familia herciscunda*. Le participe *her-*

(1) Orelli, *Inscript. lat.*, 1538. Table votive d'Agnone. Mommsen, *Inscript. regni Neapolit.*, 4495, 5757. Ritschl, *Monumenta epigraphica tria*, p. 15. Zoëga, *Bassi Rilievi*, II, p. 115. Macrobe, III, II, 10.

(2) I, 40.

(3) Cic., *Academ.*, I, 2, 34. L'interjection *Hercule*, *Hercle !* est sans doute un vocatif. Les vases étrusques portent ordinairement la forme *Hercle* (vocatif). On trouve sur les monuments *Herclus* (Mommsen, *Unteritalische Dialecte*, p. 262). Quelle que soit d'ailleurs la terminaison de ce mot, il est impossible qu'il soit l'équivalent du grec Héraclès; autrement, le nom latin devrait commencer par un *s*. C'est à ce signe qu'on reconnaît les mots primitivement identiques comme *septem*, ἕπτα; *sex*, ἕξ; *sequor*, ἕπομαι; *serpere*, ἕρπειν.

ctum désigne le bien-fonds composant le patrimoine. Hercule paraît avoir été le dieu veillant sur l'enclos, le génie protecteur de la maison.

Hercules et *Héraclès* ne sont donc pas deux formes du même nom, deux dieux frères, comme Ζεύς et Jupiter, comme Ζήν et Janus. Ce sont deux divinités originairement distinctes, qu'une ressemblance fortuite de son a fait confondre, comme il est arrivé pour Περσεφόνη et Proserpine, pour Σεμέλη et Stimula, pour Moneta et Mnemosyne. Dans cet amalgame, l'Hercule latin a perdu son véritable caractère, et le génie domestique a disparu derrière le héros vainqueur de brigands et de monstres.

Cette confusion de noms appartient du reste à une époque plus ancienne que la plupart des substitutions du même genre : le double voisinage de l'Étrurie et de la Grande-Grèce introduisit de bonne heure le héros grec chez les peuples de race latine. Les Étrusques voyaient probablement dans Héraclès, père de Tyrrhénos, une sorte de dieu national ; aucune autre divinité n'est plus souvent figurée sur leurs vases ou leurs miroirs. Du côté opposé, Cumes était le centre d'un culte d'Héraclès ; le héros grec y avait construit une digue, fondé des villes, combattu des géants. Ce qui acheva de répandre la légende de ce dieu chez tous les peuples riverains de la Méditerranée, c'est que les Phéniciens avaient cru reconnaître en lui un dieu de leur religion : ils l'apportèrent en Ligurie, en Sardaigne, dans la Gaule. La nature même des récits qui se rattachaient à ce fils

aimé de Jupiter, injustement persécuté, parcourant la terre et la délivrant des fléaux qui la désolent, emporté quelquefois par la fougue des passions, mais personnifiant le courage, la force et la générosité, devait frapper l'imagination populaire et faire accueillir partout son nom. C'est entre la soumission de l'Étrurie et la guerre contre Pyrrhus qu'il faut placer l'introduction du culte d'Héraclès à Rome ; il en est fait mention pour la première fois à propos d'un lectisternium offert l'an 335 de la ville à six divinités grecques, sur l'ordre des livres sibyllins, qui eux-mêmes provenaient de Cumes(1). Le héros grec prit sans doute possession vers le même temps du culte célébré à l'*ara maxima;* la victoire qu'on y fêtait semblait lui revenir de droit.

Mais, si Héraclès est un emprunt tardif fait à la Grèce, et si Hercule est un génie champêtre et domestique étranger aux combats, quel est le dieu guerrier dont l'*ara maxima* voyait tous les dix jours se renouveler le sacrifice, et dont le culte tient une si grande place dans la religion romaine? Nous allons essayer de démontrer que ce dieu est Jupiter, adoré tantôt sous le nom de *Sancus,* tantôt avec le surnom de *Recaranus*.

Les anciens s'étaient déjà inquiétés de connaître le dieu qui avait d'abord été en possession de l'autel. Varron se doutait bien qu'un culte aussi antique ne pouvait appartenir à un dieu étranger : il pensa qu'Héraclès avait

(1) Tite-Live, V, 13.

été substitué à Mars (1). Ce qui causa son erreur, que les pontifes romains paraissent avoir partagée, c'est la présence des prêtres Saliens aux sacrifices de l'*ara maxima*, et l'idée déjà générale, au temps de Varron, que Mars était un dieu guerrier. Le nom que cherchait Varron, le peuple le prononçait tous les jours devant lui, et lui-même, comme nous le verrons tout à l'heure, nous le donne dans son ouvrage sur la langue latine. Ce nom, à vrai dire, n'était un mystère pour personne : il est donné par une quantité d'écrivains. Voici comment Properce termine son récit de la lutte d'Hercule et de Cacus (IV, 9, 74) :

> Nunc quoniam manibus purgatum sanxerat orbem
> Sic Sancum Tatii composuere Cures.

A Cures, on appelait donc *Sancus* le dieu vainqueur du brigand. Festus dit de son côté (2) : « Le sacrifice appelé *propter viam*, c'est-à-dire pour se mettre en route, s'adresse à Hercule ou à Sancus, car c'est le même dieu. » Varron enfin (3) dit expressément qu'Hercule se nomme *Sancus* en sabin.

Pourquoi Sancus est-il spécialement attribué aux Sabins ? Sans doute les Sabins ont conservé l'ancien nom du dieu italique ; mais il s'en faut que les Romains l'aient complétement oublié. Sancus a un temple au Quirinal, un autre dans l'île du Tibre ; il y a à Rome la *porte Sanca-*

(1) Macrobe, *Sat.*, III, 12. Servius, *Énéide*, VIII, 275.

(2) Au mot *Propter*.

(3) *De Lingua lat.*, V, 66. Cf. Ritschl, *Titulus Mummianus*, p. XI. Lactance, I, 15, 8.

lis, et une sorte d'oiseau de proie, assez semblable à l'aigle, s'appelle *avis Sancalis ;* des monuments extrêmement nombreux ont été trouvés sur le sol de Rome même, portant le nom de *Semo Sancus* (1). La distinction entre Romains et Sabins est d'ailleurs illusoire : les deux peuples avaient la même origine, la même langue, les mêmes croyances. Mais ce qui put décider les auteurs que nous venons de citer, à attribuer aux Sabins un culte commun aux deux peuples, c'est que les Sabins avaient imaginé de faire de *Sancus* leur premier père et leur roi.

Le nom de Sancus (2) se présente d'ordinaire, sur les inscriptions comme chez les écrivains, accompagné des surnoms : *Semo*, *Dius Fidius*.

Quærebam Nonas Sanco Fidione referrem,
An tibi, Semo pater ; quum mihi Sancus ait :
« Cuicunque ex illis dederis, ego munus habebo.
Nomina trina fero : sic voluere Cures. »

OVIDE, *Fastes*, VI, 214.

Le mot *Semo* s'explique de lui-même : il désigne un dieu présidant à la fécondité de la nature. Quant à *Dius Fidius*, les anciens avaient déjà reconnu en lui le Ζεὺς πίστιος de la Grèce, protecteur des contrats et de la foi jurée (3). Sancus représente donc à la fois une force

(1) V. Preller, *Römische Mythologie*, p. 637. Mommsen, *Inscript. neapolit.*, 6770. Orelli, *Inscript. lat.*, 1860, 1861.

(2) Le mot *Sancus* renferme la même racine *sac*, *sag*, qui a formé *sacer*, *sancire*, *sanctus*, *sagmen* (l'herbe sacrée qu'on tient à la main en prêtant serment). Les mots ἅγιος, ἅγος, ἁγνός, sont de la même famille. La racine commune de ces mots est *yaj* (sacrifier), dont le *y* est devenu un esprit rude en grec. Voy. Bopp, *Vergleichende Grammatik*, § 19, 2e éd.

(3) Denys d'Hal., IV, 58. Comparez Festus, au mot *Præbia*. « In æde Sanci, qui Deus Fidius vocatur. »

physique et une idée morale ; il est l'un des principes fécondants de la nature (*semo*), l'auteur de la lumière (*Dius*) et le gardien de la bonne foi (*Fidius*). Pour nous expliquer ce triple caractère, il faut faire un pas de plus dans la connaissance de ce dieu. Jean le Lydien (1) nous apprend que *sancus* signifie en sabin le ciel : le mot *Dius*, qui n'est pas autre chose que Ζεύς, *Diovis*, *Jovis*, pouvait déjà nous le faire supposer. Dans les Tables eugubines, *Sancus* est un surnom de Jupiter. Tous ces faits nous amènent à penser que c'est Jupiter qui était adoré à l'*ara maxima* sous le nom de *Sancus*. Ainsi s'expliquent l'ancienneté des cérémonies, la défense de prononcer dans les prières le nom d'aucun autre dieu, la sainteté et le nom même de l'autel. Voilà pourquoi, de même qu'on gardait à ciel ouvert dans le temple de Sancus les traités avec les peuples étrangers (2), de même qu'il était défendu d'invoquer Dius Fidius sous le toit d'une maison, on allait jurer, la tête nue, devant l'*ara maxima* les engagements inviolables. Voilà pourquoi, de même que ni les femmes ni les enfants ne devaient prononcer le nom de *Dius Fidius*, il était défendu aux femmes et aux enfants d'approcher de l'Autel Maxime (3). Voilà pourquoi enfin le triomphe, qui est une cérémonie consacrée à Jupiter, se trouve mêlé au culte célébré à cet autel, et pourquoi le temple de *Ju-*

(1) *Des Mois*, IV, 58.

(2) Varron, *de Lingua latina*, V, 66. Plut., *Questions rom.*, 28. Denys d'Halic., IV, 58.

(3) Denys d'Halic., IV, 58; IX. 60.

piter Inventor est placé au lieu où les bœufs ont été reconquis sur le monstre.

Avant d'aller plus loin et d'examiner l'autre surnom sous lequel Jupiter était adoré, il faut nous expliquer sur cette quantité de noms se rapportant à un seul être. Nous venons de voir différentes divinités qui ne sont au fond que des attributs détachés d'un même dieu. La plupart des divinités se sont formées ainsi : à mesure qu'on remonte vers les origines des cultes ariens, on voit se réduire le nombre des divinités primitives. De même qu'au berceau des idiomes les plus riches, nous rencontrons un groupe peu nombreux de racines qui donnent naissance à la langue, les mythologies les plus exubérantes peuvent être ramenées d'une façon régulière à quelques conceptions mères de toutes les autres. Il y a des dieux secondaires, comme des mots dérivés : tantôt un dieu se dédouble, comme Jupiter et Janus, tantôt un de ses surnoms prend une existence indépendante, tantôt l'idée morale, prenant le dessus sur le côté physique, renouvelle l'aspect d'un dieu, comme on le voit dans Dius Fidius. L'esprit de l'homme suit les mêmes lois que la nature, qui, après avoir créé un petit nombre de types, les reproduit toujours en les modifiant à l'infini.

Voyons à présent l'autre surnom sous lequel Jupiter était invoqué à l'*ara maxima*. Cette recherche va nous fournir un nouvel exemple d'une épithète qui prend vie en se séparant du dieu auquel elle appartient, et qui s'introduit, comme un être nouveau, dans la mythologie et

même dans l'histoire. Aurélius Victor, exposant les origines de Rome, raconte, ainsi que beaucoup d'autres l'avaient fait avant lui, l'épisode de Cacus; mais il nomme, comme vainqueur du brigand, un certain Récaranus, Grec d'origine, berger d'une taille gigantesque, que sa belle stature et la supériorité de son courage avaient fait appeler Hercule. Il a soin d'ajouter qu'il emprunte ce nom à l'ancien annaliste Cassius Hémina. Un écrivain du temps d'Auguste, Verrius Flaccus, qui avait fait une étude particulière des antiquités latines, dit de son côté (1) que le vainqueur de Cacus était un berger nommé Garanus, qu'on appela Hercule, parce qu'on donnait anciennement ce nom à tous les hommes d'une force extraordinaire. L'intention des deux écrivains n'est pas douteuse : ils empruntent le nom de Récaranus, Garanus (2), à la tradition populaire, et ils le substituent à celui d'Hercule, croyant rétablir le fait historique qui avait donné lieu à la légende. Ils nous ont conservé, dans ces deux passages, l'ancien surnom de Jupiter.

La racine renfermée dans *Recaranus* est vraisembla-

(1) Servius, *Æn.*, VIII, 203. Le passage en question n'est pas de Servius, quoiqu'il se trouve dans toutes les éditions imprimées de ce commentateur : il est tiré d'un manuscrit de Virgile (fonds latin, n° 9344) fort ancien, couvert de gloses marginales.

(2) La différence entre les deux noms est légère ; beaucoup de mots s'écrivent indifféremment par un *c* ou par un *g* : *Caius* et *Gaius*, *Gnæus* et *Cnæus*, *Cermalus* et *Germalus*, *tricesimus* et *trigesimus*, etc. On sait d'ailleurs que la lettre *g* a été introduite fort tard en latin, et que les plus anciennes inscriptions portent *Carthacinienses*, *pucnarunt*, etc. Voy. M. Egger, *Reliquiæ vetustioris linguæ latinæ*.

blement la même dont est formé le mot *cerus*, que Festus (1) explique par *creator*, et qui se trouve dans le chant salien appliqué à Janus (2) : *Duonus cerus es*, *duonus Janus*. Une autre expression ayant le même sens est *cerus manus*, le dieu bon (3). Nous rencontrons encore le même mot sur une coupe conservée au Musée Grégorien à Rome (4) : CERI POCOLOM, et sur l'inscription d'Agnone, où le mot *cerus* est associé à différentes divinités rustiques.

L'explication donnée par Festus est juste : le mot *cerus* veut dire *créateur;* il correspond à *creare*, comme *genius* à *gignere* et *semo* à *serere*. Le nom de *Cérès*, le génie présidant aux moissons, et le mot *cerimonia*, formé comme *sanctimonia* et *castimonia*, sont de la même famille. Cette racine était déjà employée dans la langue religieuse avant la séparation des Italiotes et des Hellènes, comme le montrent les κῆρες d'Homère et d'Hésiode, qui, contrairement au *Cerus Manus* des Latins, et par un renversement d'idées fréquent dans toutes les mythologies, sont des puissances fatales, présidant à la destruction et à la mort, κῆρες θανάτοιο. L'un et l'autre mot sont formés de la racine *kar,* qui signifie *créer*, *faire*, et qui a donné au grec le verbe κραίνειν et le nom du dieu créateur, Κρόνος (5). Le nom de

(1) Festus, au mot *Mater matuta*.

(2) Varron, *de la Langue latine*, VI, 3.

(3) Festus, au mot *Mater matuta*.

(4) Ritschl, *de Fictilibus litteratis Latinorum antiquissimis*, p. 17.

(5) Dans les védas, *Krânan*, dieu créateur. Voy. Benfey, *Orient und Occident*, I, p. 575 n.

Jupiter Recaranus peut se traduire par *Jupiter Recuperator.*

Nous avons essayé de restituer les deux surnoms du dieu de l'*ara maxima :* Sancus et Recaranus. La confusion que ces deux synonymes ont dû amener, le jour où l'on n'en comprit plus le sens et où ils semblèrent désigner des êtres différents, ne fut sans doute pas étrangère à l'adoption du héros grec, qui, en prenant possession du culte, semblait mettre fin à toutes les difficultés et rentrer dans son héritage légitime (1).

Nous passons maintenant au second personnage de la légende, Cacus. Lui aussi n'a plus son vrai nom; mais la forme *Cacus* devait d'autant mieux satisfaire les hellénistes de Rome qu'elle rappelait l'Héraclès ἀλεξίκακος, et qu'elle formait une antithèse, parfaite en apparence, avec Évandre, dont le nom désigne l'homme pieux et bon. Ce qui aurait dû faire hésiter cependant sur le sens de ce nom, c'est que la sœur de Cacus, qui s'appelait comme lui, passait pour une divinité bienfaisante; la syllabe longue de *Cācus* et la différence dans l'accent faisaient une autre difficulté; ce nom même n'était pas si bien établi dans l'usage que quelques écrivains n'eussent adopté une autre appellation : Denys d'Halicarnasse et Diodore écrivent Κακίος. Si nous rapprochons de ces indices cette circonstance que Préneste, qui avait en commun avec Rome un grand nombre de traditions fabuleu-

(1) Voy. Hartung, *die Religion der Rœmer*, II, p. 24.

ses (1), compte parmi ses personnages mythologiques un Cæculus, fils de Vulcain, brigand qui vomissait des flammes, nous serons conduits à cette hypothèse, déjà émise par Hartung (2), que le nom primitif a dû être *Cacius* et mieux *Cæcius* (3). Nous verrons plus tard cette conjecture justifiée par la comparaison d'un nom grec qui répond, pour la forme comme pour le fond, au latin Cæcius.

Sancus ou Jupiter Recaranus et Cæcius, voilà les deux termes du mythe latin. La suite de ce travail confirmera une hypothèse pour laquelle nous n'avons consulté jusqu'à présent que les textes classiques. Contentons-nous, pour le moment, de résumer les principaux caractères de la légende latine. Habitué à tout rapporter au sol natal, et à confondre l'histoire de sa ville avec celle de ses dieux, le Romain a placé la scène du mythe, non-seulement sur la terre, mais sur l'emplacement même de Rome. Dans la victoire du dieu, il voit une victoire nationale et fait triompher Jupiter comme un consul. L'esprit latin est, d'ailleurs, trop sérieux pour développer longuement un récit fabu-

(1) Serv., *Æn.*, VII, 678.

(2) Ouvr. cité, I, p. 319.

(3) Pour le changement de l'*æ* en *a*, comp. *Sæturnus* et *Saturnus*. Ritschl, *de Fictilibus litteratis Latinorum antiquissimis*, p. 8.

Nous croyons retrouver la forme *Cæcius* dans un passage très-corrompu de Festus (p. 266) : *Quorum subjecti qui fuerint Cæximparum viri... imperio.* Il ne serait pas impossible que la forme insolite *Cæcius* ait dérouté les copistes et amené la corruption du texte. Peut-être faut-il lire : *Quorum subjecti qui fuerint Cæci improbi viri... imperio.*

leux : la légende se borne à quelques circonstances essentielles, rejette les personnages inutiles et réduit le merveilleux à un petit nombre de traits nets et sobres. Plus religieux que poétique, le Romain entrevoit le côté moral du mythe et reconnaît dans la victoire du dieu le triomphe de la justice, et dans l'autel qui la rappelle une sauvegarde pour l'homme fidèle à la foi jurée.

III.

LA FABLE GRECQUE. HÉRACLÈS ET GÉRYON.

On pourrait croire que l'histoire d'Hercule et de Cacus, unie d'une façon si intime aux origines de Rome, ne remonte pas plus haut que cette ville. Il n'en est rien : l'homme éprouve le besoin de rapprocher de lui les traditions qui lui sont transmises par ses pères, et il transplante sur la terre où il se trouve les légendes qu'il y a apportées. Les récits fabuleux dont la scène est placée au loin sont à l'ordinaire des emprunts de date relativement récente : au contraire, ceux qui semblent enracinés dans le sol se retrouvent sur toutes les stations que la race a parcourues, et ont autant de lieux d'adoption différents qu'il y a eu d'étapes depuis le point de départ. On a constaté que les peuples portent leur géographie avec eux, et que les mêmes noms de

fleuves et de montagnes se retrouvent à des distances considérables : il en est de même des légendes qu'on appelle locales. L'histoire de Romulus exposé par ses parents, nourri par un dieu, recueilli par des étrangers, reprenant, les armes à la main, le trône qui lui a été pris injustement, était attribuée en Perse à Cyrus, au temps de Xénophon, et plus tard, du temps de Firdousi, à Keï Khosrou (1) ; on la raconte encore aujourd'hui dans l'Inde, ainsi que dans toutes les contrées où le bouddhisme a répandu les traditions indiennes, du roi Candragupta, le fondateur de la dynastie des Mauryas (2). Il en est de même du mythe qui nous occupe : il fait partie du patrimoine religieux de la race arienne, et il appartient à la Grèce, où nous allons le suivre, au même titre qu'à l'Italie.

Quand on passe de la mythologie romaine à celle de la Grèce, on sent qu'on pénètre dans un monde nouveau. A la précision un peu sèche de l'esprit latin succède l'éclat et la richesse, aux traditions pieusement conservées les inventions poétiques : la même imagination qui a fourni à la Grèce la matière de deux épopées, a créé une profusion de récits fabuleux qui font de la religion hellénique le spectacle le plus brillant et le plus varié. Si le nom de mythologie ne doit être donné qu'à un ensemble de conceptions écloses spontanément et

(1) *Schâh-Namèh,* éd. Mohl, II, p. 419.

(2) Köppen, *die Religion des Buddha*, p. 161. Turnour, *Epitome of the history of Ceylan*, LXXVI.

librement transformées, à un monde surnaturel organisé comme la terre, non moins peuplé et non moins agissant, on peut dire que les Grecs, les Indous et les Scandinaves sont les seuls peuples ariens qui aient eu une mythologie. Le premier caractère qui distingue les Hellènes des Romains, c'est la fécondité : la fable de Cacus qui, sur le sol latin, reste isolée et comme sans rejetons, devient chez les Grecs la souche d'une quantité de mythes qui semblent naître les uns des autres, s'enlacent, se croisent et se renouvellent en se multipliant. Chaque contrée de la Grèce et de l'Asie Mineure représente à sa façon le combat du dieu contre le monstre : mais toutes les légendes, malgré leur diversité, ont conservé un air de famille.

Non-seulement l'idée première, en se fécondant, s'est répandue dans un grand nombre de mythes, mais elle se présente à nous à ses différents degrés de développement. Nous trouvons d'abord que le combat soutenu par le seul Jupiter chez les Latins se renouvelle en Grèce pour chacune des divinités qui personnifient la lumière. Zeus, qui, en secouant l'égide, c'est-à-dire les nuages, fait gronder le tonnerre, et que la foudre, son épée, a fait surnommer Chrysaor (1), lutte contre Typhon, le fils de l'atmosphère (Héra). Le monstre dresse en vain ses cent têtes de dragon qui font entendre tantôt

(1) Preller, *Mythologie grecque*, I, p. 78 et 91, note. Welcker, *la Trilogie de Prométhée*, p. 153.

le mugissement du lion, tantôt les aboiements des chiens, tantôt des sifflements sinistres : Zeus le frappe de la foudre et le précipite dans le Tartare (1). A côté de Jupiter, la divinité qui règne sur les espaces lumineux, c'est Apollon (Λύκειος, Λυκηγενής). La poésie et les arts ont célébré à l'envi son double combat contre le géant Tityos qui avait osé porter une main impure sur sa mère Latone, et contre le serpent Python qui, du fond de la vallée de Delphes, s'avançait en dévastant les campagnes, desséchant les rivières et faisant périr les hommes et les troupeaux (2). De leur côté, les deux déesses qui représentent, l'une la pureté d'un ciel serein, l'autre la clarté de la lune, Athéné et Artémis, ne restent pas étrangères à ces luttes : elles assistent les dieux ou les héros aux prises avec les puissances infernales. Enfin l'imagination grecque, non contente de ces combats isolés, a réuni dans une mêlée générale les dieux armés contre les Titans. Si ce dernier épisode s'est compliqué d'éléments étrangers à la conception primitive, s'il a reçu des développements qui appartiennent plutôt à la réflexion philosophique qu'à la mythologie, il n'en est pas moins sorti du même fonds d'idées, et nous montre, dans un cadre plus imposant, la même guerre entre deux forces ennemies.

Mais le mythe a fait un pas de plus : les Grecs, obéis-

(1) Hésiode, *Théog.*, v. 820. Pindare, *Olymp.*, IV, 6 ; *Pyth.*, I, 21. Eschyle, *Prom.*, 353.

(2) *Odyssée*, VII, 324. Pind., *Pyth.*, IV, 46. Lenormant et de Witte, *Élite céramographique*, t. II, planches LV-LVIII.

sant au désir naturel chez l'homme de se retracer ses origines, et voulant faire revivre dans leur mémoire un temps dont le souvenir s'était évanoui, ont emprunté à leurs dieux une partie de leurs exploits, et les ont attribués aux héros. Pour se donner des aïeux, ils n'eurent pas besoin, comme les Romains, de faire descendre leurs divinités sur la terre : leur imagination était assez riche pour tirer des figures nouvelles des types déjà créés, et pour placer à mi-chemin entre la terre et le ciel des êtres merveilleux, formés comme à souhait pour l'épopée et le théâtre, et dont la poésie devait s'emparer d'autant plus aisément qu'ils semblaient appartenir à l'histoire, quoiqu'ils fussent le pur produit de la fantaisie. Héraclès, Bellérophon, Persée, Cadmus, sont de véritables dieux de seconde formation, renouvelant parmi les hommes les hauts faits que les divinités dont ils sont sortis accomplissent dans les espaces célestes. Il ne faut pas chercher des traditions historiques ou le souvenir de phénomènes locaux dans l'épisode de la Gorgone, de la Chimère ou du dragon de Béotie ; la ressemblance même de ces récits atteste leur origine commune. C'est l'antique combat de Zeus qui recommence sur la terre, et que chaque peuplade de la Grèce transforme à son gré, en en faisant honneur à son héros de prédilection.

Nulle part cette identité ne paraît mieux que dans l'histoire d'Héraclès. Ce fils de Jupiter, entre les mains duquel la massue remplace la foudre, semble avoir été, de préférence à tous les autres héros, l'héritier de Zeus.

Non-seulement il renouvelle ses exploits, mais il occupe exactement dans l'Olympe la même place que Jupiter. De même que dans sa lutte contre les Titans Zeus est secouru par Athéné, Héraclès est partout suivi par la déesse qui l'encourage au combat et lui sourit après la victoire. De même encore que Zeus est sans cesse en guerre avec Héra, qu'il va jusqu'à fouetter dans sa colère et jusqu'à suspendre dans le ciel les mains enchaînées, les pieds retenus par deux enclumes (1), Héraclès doit lutter toute sa vie contre la colère de la puissante Héra. C'est elle qui suscite contre lui des monstres, de même que par colère contre Zeus elle a enfanté Typhon, en s'unissant aux puissances de l'enfer (2). Lorsque le héros sort vainqueur d'une de ses épreuves, il semble que Zeus, que l'Olympe entier, aient vaincu avec lui : tous les dieux viennent à sa rencontre et célèbrent son triomphe.

Ce qui donne à la vie d'Héraclès un caractère à part, c'est le nombre considérable de ses combats : tandis que Zeus, Apollon, ne remportent qu'une victoire, la vie du fils d'Alcmène est une suite interminable de hauts faits. Mais toute la Grèce paraît avoir adopté Héraclès comme un de ses types favoris, et chaque contrée a fourni un épisode à son histoire. A une époque où les Grecs commencèrent à ordonner leur mythologie en système et à y voir des allégories, ses *travaux* furent classés sa-

(1) *Iliade*, I. 586, XV, 18.
(2) *Iliade*, I. 396, XIV, 270.

vamment et arbitrairement réduits à dix ou douze. En les comparant entre eux, on reconnaît que la plupart de ces exploits sont conformes à un modèle unique ; que l'hydre de Lerne, le lion de Némée, Cerbère, Géryon et tant d'autres monstres ou géants sont des figures différentes d'un même être fabuleux, et que c'est le même combat qu'Héraclès livre toute sa vie.

Entre tous les faits de la vie du héros, nous choisissons l'histoire de Géryon, où les contours de la donnée première et la signification primitive du mythe ressortent le plus clairement. Géryon, fils de Chrysaor et de Kallirhoé, possède de riches troupeaux de bœufs et de vaches, de nature fabuleuse, comme l'indique la couleur de pourpre de leur peau (1). Sa demeure est placée au loin, près de l'Océan, dans l'île d'Érythie, que baignent les fleuves Anthémoéis et Aoos (2). Si l'on rapproche de l'histoire de Géryon celle du géant Alcyonée, qui enleva, de cette même île d'Érythie, les bœufs du Soleil, et qui fut également tué par Héraclès, et si l'on fait attention au secours qu'Apollon prête au héros dans

(1) φοινικᾶς βόας, Apollodore, II, 5, 10. Les vases grecs, qui sont souvent plus fidèles et plus complets que les mythographes, n'ont pas manqué d'exprimer cette circonstance. Voy. Gerhard, *Vases*, CV, CVI.

(2) C'est à une époque où l'on voulut reconnaître dans les travaux d'Héraclès l'image de la révolution annuelle du soleil, qu'on plaça le séjour de Géryon le plus loin qu'on put au couchant. Suivant d'autres traditions, Géryon était roi de la contrée située entre Argos, Amphilochium et Ambracie (Hécatée, fr. 343). On montrait ses ossements et son trône en Lydie ainsi qu'à Olympie. Il était honoré comme héros en Sicile et en Épire (Gerhard, *Vases grecs*, t. II, p. 70). Strabon prend même soin de dire que Géryon n'était pas adoré à la pointe méridionale de l'Espagne, et que c'est là une invention d'Éphore (III, 1).

l'épisode qui nous occupe, on est amené à supposer que les bœufs de Géryon ont été ravis par lui à Hélios (1). Il les fait garder par le berger Eurytion et le chien Orthros, à deux têtes; lui-même est appelé τρισώματος et τρικάρηνος, et il est représenté d'une taille gigantesque, ailé et armé de toutes pièces. Pour aborder dans son île, Héraclès emprunte au Soleil la coupe d'or sur laquelle le dieu parcourt sa carrière; il arrive et passe la nuit sur la montagne Abas. Le chien du géant remarque sa présence et se précipite sur lui : il est tué. Le berger Eurytion accourt et tombe à son tour. Déjà le héros emmène les troupeaux, quand Géryon vient les lui disputer : mais il succombe sous les flèches du demi-dieu qui embarque avec lui le troupeau, prix de sa victoire. Une tradition ajoute qu'il fut suivi par Érythie, fille de Géryon (2).

Les vases grecs, qui forment à la mythologie un poétique et fidèle commentaire, ont souvent représenté l'épisode de Géryon : ils nous montrent Héraclès endormi dans la coupe qui le conduit vers Érythie ou aux prises avec le monstre. L'un d'entre eux (3) peint Géryon sous la figure de trois guerriers, dont le premier, déjà frappé, est renversé à terre; le second, blessé à mort, va tomber, tandis que le dernier résiste encore au demi-dieu. Athéné est debout auprès d'Hercule; aux deux

(1) Apollodore, I, 6, 1.

(2) Welker, *Sylloge epigr.*, 203.

(3) Voy. de Witte, *Hercule et Géryon. Bulletin de l'Académie royale de Bruxelles*, t. VIII

côtés sont placés la nymphe Érythie et les bœufs que le héros va conquérir.

Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer les noms qui paraissent dans ce mythe : ils sont si transparents, ils indiquent si clairement qu'il est question d'un combat livré dans les airs entre des forces de la nature, lutte dont le prix est l'abondance et la fécondité, que le scholiaste d'Hésiode a pu deviner le véritable sens du récit et en essayer l'interprétation. Remarquons seulement comment l'imagination de la Grèce a su conserver au mythe son aspect merveilleux, quoiqu'elle eût cessé d'en comprendre le sens : le vague où est laissé le lieu de l'action, les circonstances fabuleuses dont elle est entourée, contrastent avec la sécheresse et la précision topographique du récit latin, qui a laissé tomber tous les éléments mythiques dont la signification était perdue.

Nous venons de voir comment la même donnée a servi à l'histoire des dieux et à celle des héros. Là ne s'arrête pas le développement d'une conception qui, faisant partie de la mythologie grecque, a suivi toutes ses transformations et n'a cessé de se renouveler qu'au jour où la Grèce, prenant possession du monde réel, a laissé se tarir les sources de l'imagination religieuse. L'expédition des Argonautes à la recherche d'une toison fabuleuse, emblème de la richesse (1), nous montre ce que cette même conception, rendue de plus en plus

(1) Preller, *Myth. grecque*, II, p. 211.

terrestre et humaine, devient dans un temps où, avec le progrès de la navigation, commencent les expéditions guerrières et les aventures maritimes. On pourrait enfin signaler un dernier terme auquel la fable est arrivée, après que la vie intérieure s'en fut déjà retirée et qu'il n'en resta plus, pour ainsi dire, que l'enveloppe : si, comme nous le pensons, cette image tant aimée des poëtes et si souvent figurée sur les monuments, d'un aigle enlevant et déchirant un serpent, n'est qu'un souvenir du combat de Jupiter contre son ennemi à forme de dragon, le mythe aurait fini à peu près comme ces antiques croyances qui, après s'être éteintes dans l'esprit d'un peuple et effacées de sa mémoire, subsistent encore dans son langage sous la forme d'une métaphore.

De même que l'histoire de Jupiter Récaranus et de Cæcius était perpétuée à Rome par quelques-unes des plus anciennes cérémonies de la ville, le triomphe, le sacrifice de l'*ara maxima* et les chants des frères Saliens, la victoire des dieux et des héros avait donné naissance, chez les Grecs, à des fêtes de même origine, quoique portant la marque du génie particulier à la race hellénique. Les jeux, ces antiques institutions destinées à renouveler chez tous les peuples grecs le souvenir de leur descendance et de leurs traditions communes, se rattachent au mythe que nous étudions. Héraclès passait pour avoir fondé en l'honneur de Jupiter ceux d'Olympie et de Némée : ceux de Delphes étaient consacrés à Apollon Pythien. Les joutes qui s'y livraient rappe-

laient la victoire de la divinité protectrice, et la poésie ne manquait pas d'associer les exploits des combattants à ceux du dieu qui présidait à la fête. Non-seulement, à Delphes, la poésie, la musique, la danse, concouraient à glorifier le haut fait d'Apollon : tous les neuf ans, on y jouait une sorte de drame qui représentait aux yeux les principales circonstances du combat (1). On figurait d'abord la lutte et la fuite du serpent vers la vallée de Tempé : puis on voyait Apollon, à la poursuite du monstre, s'élancer sur la route qui, au temps de Plutarque, portait encore le nom de *voie sacrée*. Mais il ne trouve plus son ennemi, déjà mort et enseveli : il revient et l'on entonne alors le Péan, devenu le chant national de la Grèce, et qui avait retenti pour la première fois lors du triomphe du dieu (2) ; on se couvre de laurier, comme pour la première fois aussi l'avait fait Apollon, après avoir immolé le monstre. Ainsi, en Grèce comme dans le Latium, des cérémonies patriotiques, des usages populaires de la plus haute antiquité consacrent la même victoire, et chez les deux peuples les plus anciens souvenirs de poésie nous ramènent au même mythe.

Il nous reste à examiner si la signification morale que les Latins avaient reconnue à cette fable, dans laquelle ils voyaient le triomphe remporté par la justice sur l'iniquité, se retrouve aussi chez les Grecs. Plus curieux d'inventer des explications nouvelles que de s'en

(1) Plutarque, *Questions grecques*, 12.

(2) Callimaque, *Hymne à Apollon*, 102.

tenir au sens traditionnel, portés d'ailleurs à altérer la signification de leur mythologie en lui donnant une apparence de système, les Grecs ont laissé dans l'ombre ou ont dénaturé ce côté du mythe. Pour ne parler que de la lutte des Titans contre les dieux, cet épisode montre bien le remaniement que l'esprit hellénique a fait subir à la religion, et la substitution d'idées nouvelles aux simples croyances d'une époque plus ancienne. En cherchant à composer une histoire de l'Olympe, les Grecs ont été amenés à faire des Titans les ancêtres de Jupiter, dieux d'un âge antérieur, vaincus et jetés par lui dans le Tartare. Sans doute ils les dépeignent comme impies et malfaisants; mais cette guerre civile entre dieux, ce combat à outrance d'un fils contre son père, avait néanmoins quelque chose de choquant qui fit hésiter les plus nobles esprits de la Grèce. Pythagore, Xénophane, Héraclite, reprochent violemment à Homère et à Hésiode d'avoir calomnié les dieux; Pindare annonce qu'un jour Jupiter se réconciliera avec les Titans; enfin Eschyle prend parti pour l'un d'entre eux, s'indigne contre son supplice et, renversant hardiment les termes de la donnée, fait de la victoire de Jupiter le triomphe injuste et momentané de la violence; il viendra un jour où il sera défait à son tour s'il n'invoque l'aide de sa victime. Ainsi la réflexion, en s'exerçant sur un mythe déjà altéré et mêlé d'éléments étrangers, a fini par le dissoudre. Par une coïncidence remarquable, la Grèce inaugurait son libre génie en contredi-

sant hautement, au nom de la justice, les conceptions des premiers âges, au moment même où elle refoulait vers l'Asie le peuple perse, dont la mythologie, sortie des mêmes sources que la sienne et conservant également la tradition d'une guerre que se livrent dans le ciel deux puissances ennemies, ne put jamais s'élever au-dessus du dualisme, dont l'idée de cette lutte avait été le point de départ.

IV.

LA MYTHOLOGIE VÉDIQUE COMPARÉE A LA MYTHOLOGIE GRECQUE.

Nous allons quitter le sol de l'Italie et de la Grèce pour nous transporter aux bords de l'Indus. C'est là que nous trouverons, non loin de la terre où il a pris naissance, la forme la plus ancienne et l'explication du mythe qui nous occupe : non pas que l'Inde ait des droits particuliers à le revendiquer ; il appartient au même titre à tous les peuples de race arienne. Mais les Indous, les fils aînés de cette grande famille, ont le plus fidèlement conservé les traditions communes. Ils ont trouvé la terre où ils ont fondé leur empire dans un temps où leurs frères étaient encore engagés dans le lointain voyage qui devait les conduire en Europe. Les chants qui ont charmé les longues marches de ceux qui devaient un jour être les Hellènes et les Italiotes se sont

perdus dans les airs ; le souvenir même des pays d'où ils venaient s'est effacé de leur esprit. Les Aryas de l'Inde, au contraire, à peine arrivés aux rives du Gange, prirent soin de rassembler et de fixer dans leur mémoire les prières qu'ils avaient adressées à leurs dieux, les hymnes dont ils avaient salué les spectacles de la nature, les chants guerriers qu'ils avaient fait entendre dans les combats ; ainsi furent commencés les védas. Il se forma une caste de prêtres dont la principale charge fut de conserver, avec des précautions infinies, au milieu des races barbares indigènes de l'Inde, la langue et les premières poésies du peuple conquérant. A mesure que l'idiome se modifiait, que les coutumes changeaient, que la religion, sous l'influence des écoles philosophiques d'une part, de la superstition populaire de l'autre, devenait à la fois plus abstraite et plus désordonnée, les brahmanes redoublaient de vigilance pour préserver de toute atteinte ces chants qui, dès lors, furent regardés comme une révélation primitive. Des interprétations diverses, souvent faussées par l'esprit de système, s'accumulèrent autour des védas ; mais le texte resta invariable, et il vint jusqu'à nous tel qu'il était il y a plus de trois mille ans. Ainsi, de tous les peuples de souche arienne, les Indous sont le seul qui possède des monuments presque contemporains de l'éclosion de l'intelligence dans cette race.

Il arrive souvent que dans les védas nous rencontrons encore comme une simple métaphore l'image qui,

en se fixant, est devenue une action mythique; d'autres fois, c'est un usage conservé dans l'Inde qui explique une donnée religieuse devenue inintelligible pour les Grecs et les Latins; le plus souvent les védas nous présentent le mythe déjà achevé, mais entouré d'un tel luxe de descriptions et répété sous tant de formes, qu'on en pénètre aisément l'origine: d'ailleurs la langue dans laquelle il est exposé lui sert en quelque sorte de commentaire. Les termes qui, en latin ou en grec, ne sont plus que des noms propres, sont noms communs dans l'idiome védique: replacés dans un milieu analogue à celui où ils ont pris naissance, ils recouvrent la transparence et la vie.

Le mythe dont nous recherchons l'origine offre dans ces chants antiques un intérêt particulier, en ce qu'il y paraît à ses divers degrés de développement: tandis que les hymnes les plus anciens nous le montrent à un point où le poëte a encore conscience de sa signification, d'autres le présentent comme un événement fabuleux dont le sens leur échappe; les plus récents y font entrer des idées théologiques complétement étrangères à la donnée première. Mais, avant de suivre les transformations que cette fable a subies dans l'Inde, il faut exposer rapidement les caractères principaux de la mythologie védique.

Quand on passe des interminables poëmes épiques de l'Inde aux védas, on sent que l'on quitte un idiome façonné à l'excès par le travail d'une longue

suite de siècles, et que l'on aborde une époque où la langue, encore fraîche, a la séve et la verdeur de la jeunesse. On ne rencontre plus ces termes à sens convenu, rappelant les théories de l'école ou les subtilités d'une civilisation raffinée, ces composés énormes dont les différentes parties sont ingénieusement combinées pour former un tableau, ces phrases sans nerf où souvent le verbe manque et où tous les mots semblent juxtaposés sur le même plan. Mais en même temps que l'on voit la langue prendre une liberté d'allure et une franchise d'expression qu'elle a perdues dans les âges suivants, on remarque qu'elle se rapproche de plus en plus des idiomes de l'antiquité romaine ou hellénique; ce ne sont pas seulement les racines et les flexions grammaticales qu'elle emprunte au même fond que le grec et le latin, mais le tour d'esprit et l'aspect général du discours rappellent les vieux monuments de la littérature classique. Il en est de même et l'on éprouve une impression analogue, quand on compare les divers âges de la mythologie indienne. Les dieux dégénérés et monstrueux des derniers temps n'éveillent guère l'idée d'une parenté originaire avec les dieux de l'Italie ou de la Grèce; mais si, de ces productions déréglées de l'imagination indienne, nous remontons aux chants védiques, nous sommes transportés au milieu des conceptions nobles et simples, des idées tour à tour naïves, gracieuses ou sublimes qui font la beauté de la mythologie grecque. C'est donc aux védas qu'il fau-

dra d'abord recourir quand nous voudrons constater à la fois l'identité de race des peuples ariens et l'affinité de leur génie.

Il y a une différence toutefois qu'il importe de signaler. C'est la même mythologie, il est vrai, qu'on trouve dans les védas et dans les plus anciens monuments de la poésie grecque : mais les dieux que les védas nous montrent au lendemain de leur naissance sont déjà arrivés chez Homère à leur pleine maturité. Nous sommes habitués à voir dans l'épopée grecque le tableau de la vie religieuse dans son enfance : il a fallu que les védas nous portassent à beaucoup de siècles en arrière pour nous faire comprendre quelle différence il y a entre la mythologie homérique, déjà réduite en système, et une religion en voie de se créer. L'Olympe, dans Homère, ressemble à une monarchie établie de longue date où chaque personnage a, par droit de naissance, son emploi, ses titres invariables et son rang dont il ne songe pas à se départir. Dans cette sorte de cour que les dieux tiennent autour de Jupiter, ils se sont dépouillés de leur caractère propre et de leur originalité native. Dieux des flots ou de l'atmosphère, de la lumière ou des tempêtes, ils ont oublié leur première patrie : nul trait bien accusé, je veux dire nul attribut physique, ne distingue Poséidon d'Apollon, ou Pallas de Thétis. Comme ces dignitaires des anciennes monarchies qui continuent à porter des titres depuis longtemps vides de sens, ils ont des surnoms dont ils semblent ignorer la

valeur. S'ils exercent quelque puissance, ils la tirent uniquement de leur parenté plus ou moins étroite avec le roi, de la volonté ou de la faveur du dieu suprême.

On voit bien, il est vrai, percer, par échappées, leur nature primitive; mais c'est dans de rares occasions et par une réminiscence dont ils ont à peine conscience eux-mêmes. Quand Apollon lance ses flèches sur l'armée des Grecs, quand Poséidon ébranle les îles de son trident, ces dieux reviennent à leur rôle d'autrefois; mais ces actes qui constituaient leur essence, Homère les transforme en faits historiques dont il déduit les motifs et dont il indique l'occasion. Il faut des événements extraordinaires pour tirer les dieux de leur oisiveté habituelle. Comme dans une cour où les droits et les préséances sont trop bien réglés pour donner matière à contestation, les seules querelles qui divisent les dieux d'Homère ont trait à leurs protégés et à leurs créatures. Autrefois, les dieux ont lutté entre eux pour leur propre compte; réunis aujourd'hui sous le sceptre d'un maître reconnu et redouté de tous, ils ne peuvent plus donner jour à leurs sentiments qu'en prenant parti dans les affaires de la terre. L'ancienne mythologie est comme un passé lointain dont le souvenir s'efface : il fut un temps où les dieux ont aimé, ont souffert, ont librement agi et vécu à leur guise; mais, lassés et vieillis, ils se consument maintenant dans de stériles disputes, n'intervenant que rarement et avec l'agrément de Jupiter, ou bien à son insu, dans les intérêts humains qui

sont l'unique sujet de leurs pensées et la seule cause de leurs actes. Ne faut-il pas que de longs siècles se soient écoulés pour permettre aux dieux homériques de se dégager de la sorte du phénomène naturel où ils étaient enveloppés, et pour les désintéresser à ce point de leur nature première?

Il n'est pas malaisé de voir que chez les Grecs, à l'époque dont nous parlons, la réflexion s'était déjà appliquée aux croyances religieuses. Une certaine chronologie avait été introduite, et plaçait les mythes, suivant l'ancienneté qu'on leur attribuait, sur des plans plus ou moins éloignés. Un effort avait été tenté pour rattacher tous les dieux entre eux par des liens généalogiques : on voit déjà ébauchée la théogonie d'Hésiode. On rencontre des identifications naïves comme celle-ci : Briarée est le même personnage qu'Ægæon (1); il porte l'un de ces noms chez les dieux, l'autre est celui que lui donnent les hommes. Les dieux sont classés; une division de l'univers en trois parties a fait imaginer le mythe de Jupiter partageant l'empire du monde avec Pluton et Neptune, ses frères et ses égaux : toutes les autres divinités sont dans un rang inférieur. D'après une autre classification qui trahit des visées astronomiques, il y a douze grands dieux, six de chaque sexe. On a déjà cherché un emplacement sur la terre pour chaque mythe : suivant Homère, Vulcain, précipité du ciel, a été recueilli à Lem-

(1) *Il.*, I, v. 403.

nos; Typhon, tué par Jupiter, a son tombeau chez les Arimes (1). Enfin, comme ces dieux qui se combattent et se limitent les uns les autres, ne satisfont plus la réflexion naissante, il commence à être question d'une puissance supérieure à laquelle Jupiter même obéit, le Destin.

Rien de pareil dans les védas : au lieu d'une organisation régulière, on y trouve l'anarchie féconde d'une époque où tout est encore à créer. Les dieux n'ont ni demeure, ni généalogie, ni hiérarchie déterminées. Ils vivent dans la lumière ou dans l'atmosphère, poussent leurs chevaux à travers les airs pour goûter au sacrifice de l'homme, et s'en retournent vaquer, avec une nouvelle vigueur, au gouvernement des forces de la nature. Les dieux védiques n'ont pas d'histoire : le pouvoir qu'ils ont exercé, ils l'exercent encore; les combats qu'ils ont soutenus, ils les recommenceront sans fin. Certaines actions leur sont attribuées, mais elles n'appartiennent à aucun en particulier ; tous puisent à un fonds commun de légendes qui passent incessamment d'une divinité à l'autre. Ils n'ont pas d'ancêtres ; ils sont tous éternels, ou plutôt ils naissent chaque jour.

Quelquefois l'on nomme le père de l'un d'eux ; mais rien n'est plus changeant que les généalogies védiques : tel dieu est le père dans un hymne, le frère ou le fils dans un autre. Point de mariage ; il y a peu de déesses

(1) *Iliade*, I, 590, II, 782.

dans les védas, et leurs amours sont aussi changeants que les phénomènes du ciel qu'ils représentent. Quant à ces pâles divinités féminines qui n'ont pas même de nom qui leur soit propre, comme *Indrânî*, *Varunânî*, ce ne sont que des ombres. Point de suprématie reconnue ; on dirait que la puissance du dieu est en raison du besoin de son adorateur. Bien que chaque âge védique ait sa divinité suprême, il n'en est pas, si modeste qu'elle soit par elle-même, qui ne soit placée dans quelque hymne au premier rang. La forme même des dieux n'a rien de constant. Quoiqu'à certains moments ils soient décrits avec une précision poétique digne de la Grèce, la plupart ne paraissent vivre qu'aussi longtemps que le poëte leur adresse la parole ; un instant après leur figure s'évanouit pour faire place au phénomène qu'ils personnifient. *Indra* paraît comme un guerrier sur son char, armé de sa massue, prêt à fondre sur ses ennemis: un peu plus loin il est le ciel qui brille sur nos têtes, rien de plus. *Agni* est dépeint comme le messager qui va chercher les dieux et les conduit dans la demeure des hommes ; il éloigne les démons ; il est le protecteur du foyer, le dieu des richesses, le témoin de toutes les actions ; dans un autre hymne il est simplement le feu du sacrifice : *ignis*. *Soma* est le roi qui donne la science, le bonheur, l'immortalité ; il fait entendre une musique divine; il s'avance comme un chef d'armée ; sa demeure est dans le ciel : quelques vers plus loin, le *soma* est la boisson du sacrifice. Je ne veux pas dire que les Indous

aient jamais sciemment adoré des objets matériels : il serait certainement aussi erroné de mettre le fétichisme, tel qu'on le trouve dans certaines îles de l'Océanie, au berceau de la mythologie indo-européenne, que de faire de l'onomatopée l'unique source de la langue. Mais la faculté qui transforme les objets inanimés en êtres personnels est intermittente ; de là, le caractère flottant de la pensée à cette époque : le métal où ont été coulés les dieux homériques est encore en fusion dans les védas. Mais comme, dans les langues qui n'ont pas encore été réglées par les grammairiens, chaque anomalie a sa raison d'être, les contradictions de la mythologie védique sont plus instructives que l'ordre artificiel introduit dans d'autres mythologies par les hommes.

V.

LE MYTHE INDIEN INDRA ET VRITRA.

Le héros habituel du mythe que nous étudions est *Indra*, le dieu national des Indous à l'époque où, se séparant de leurs frères de la Perse, ils entrèrent dans la région des sept fleuves. De toutes les divinités védiques c'est celle qui, par la netteté de la conception et la consistance de l'image, se rapproche le plus des dieux de la Grèce. L'adversaire d'*Indra* est le démon *Vritra*, littéralement *celui qui enveloppe*, ou *Ahi*, c'est-à-dire *le serpent*.

Mais, au moment de commencer l'examen de notre mythe, il faut donner la parole aux védas : quelques hymnes nous aideront à entrer dans l'esprit de cette poésie primitive.

A INDRA (1) :

« Quand tu es appelé par nous pour boire le *soma* (2),

(1) *Rig-veda, Mandala* III, hymne 41.

(2) La boisson du sacrifice, sorte de liqueur fermentée produisant l'ivresse.

viens avec tes chevaux fauves, dieu qui lances des pierres !

« Notre sacrificateur est assis suivant le rite; l'herbe sacrée est étendue ; les pierres ont été assemblées le matin.

« Ces prières te sont adressées, dieu qui reçois les prières : assieds-toi sur l'herbe sacrée ; goûte, héros, notre offrande.

« Prends plaisir à nos libations et à ces chants, vainqueur de *Vritra* (1), toi qui es fêté, ô *Indra*, dans nos cérémonies.

« Nos pensées caressent le puissant buveur de *soma*, le maître de toute force, *Indra*, comme la vache caresse son petit.

« Réjouis-toi de ce breuvage, repais ton corps, grand dieu, ne fais pas affront à celui qui t'invoque.

« Nous sommes à toi, *Indra*, nous chantons arrosés de nos libations ; et toi, dieu bon, sois à nous.

« Ne délie pas tes chevaux loin de nous (2) : viens vers nous, *Indra*, dieu béni, réjouis-toi ici.

« Que tes chevaux à la longue crinière t'amènent sur ton char bien bâti pour t'asseoir sur l'herbe arrosée de beurre. »

Tous les hymnes n'ont pas cette extrême simplicité : il y en a d'autres qui sont pleins de mouvement et de

(1) C'est le démon combattu par *Indra*.

(2) Ne t'en va pas vers une autre tribu.

vie. Voici le commencement d'une prière prononcée pendant une tempête (1):

« Pas sur nous... dieu fort, dans les hasards de cette mêlée (2)! car nul n'atteint les limites de ta puissance. Tu fais mugir comme un tonnerre les fleuves et les eaux; comment la terre ne tremblerait-elle pas de crainte? »

Plus loin le poëte s'écrie:

« Tu as ébranlé le sommet du ciel immense; quoique seul, tu as dans ton audace précipité *Çambara* (3), quand, animé par l'ivresse, tu as lancé contre ces faibles démons ta fourche aiguisée.

« Qui peut t'égaler quand tu fais éclater tes ondes mugissantes sur la tête du faible *Çushna* (4), quand, d'un cœur magnanime, tu accomplis aujourd'hui tes exploits?

« Le sombre réservoir des eaux, le nuage tortueux était englouti par *Vritra: Indra* précipite vers la terre tous les flots qu'il tenait enfermés. »

Nous voyons se dessiner dans ces derniers vers quelques traits du mythe que nous nous sommes proposé d'analyser. Nous le retrouvons encore dans l'hymne suivant:

(1) Rig., I, 54.

(2) Le poëte n'achève pas: il demande à *Indra* de ne pas laisser tomber sa foudre sur lui ni les siens.

(3) Autre nom de *Vritra*.

(4) Autre nom de *Vritra*; littéralement: *celui qui dessèche*.

A INDRA (1) :

« Au fort, au rapide, au majestueux *Indra*, j'apporte mes chants comme un aliment : au dieu illustre, irrésistible [j'apporte] ma piété et des prières souvent offertes.

« Je lui veux présenter comme un aliment mes louanges pour sa victoire : mon cœur, mon âme, mon entendement, ornent une prière pour *Indra*, le maître éternel.

« Pour lui je porte dans ma bouche ce noble cantique qui ouvre le ciel ; mon hymne superbe, plein de pensées affectueuses, fera grandir le *Sage* (2).

« Je lui envoie mes vers, comme l'ouvrier amène un char à son maître : mes chants sont pour le dieu que les chants transportent ; mes louanges sont pour *Indra*, [cet hymne] qui peut tout est pour le Sage.

« Comme par amour de la gloire on flatte un cheval de guerre, je polis mon hymne avec ma langue pour célébrer le héros qui est le siége de toutes les richesses, le destructeur partout vanté des villes (3).

« Pour lui, *Twashtar* (4) a fabriqué la massue, l'arme céleste et toute-puissante des combats, avec laquelle le maître qui donne tous les biens, lançant l'éclair, a su toucher le corps de *Vritra*.

(1) *Ibid.*, I, 61.

(2) *Indra*. Les prières sont comme la nourriture des dieux.

(3) *Pur*. Nous expliquerons plus loin la double signification de ce mot et l'équivoque qui a fait d'*Indra* un preneur de villes.

(4) *Twashtar*, le Vulcain indien (mot à mot, *l'ouvrier*). Indra lui dérobe sa massue.

« Dès qu'il eut goûté le puissant breuvage et la douce nourriture du sacrifice, le dieu qui pénètre partout (1) déroba à ce grand ouvrier la massue invincible et, jetant sa pierre, il traversa de part en part le sanglier (2).

« Les *Gnâs* (3), épouses des dieux, ont tissé (4) un hymne à *Indra* quand il tua le serpent : il embrassa le vaste ciel et la terre ; ceux-ci n'égalèrent pas sa grandeur.

« Sa grandeur laisse derrière elle le ciel et la terre et dépasse les airs ; brillant de son propre éclat, célébré de tous, intrépide, impétueux, *Indra* a grandi dans sa maison (5) pour le combat.

« Par la force de sa massue, *Indra* a foudroyé *Vritra* qui desséchait [le monde] : il a délivré les fleuves semblables à des vaches enfermées, et répandu glorieusement ses bienfaits.

« Les eaux se réjouirent de son effort quand il dompta *Vritra* avec sa massue : le dieu fort, généreux envers les généreux, plein de fougue, a inondé les terres de *Turvîti* (6).

(1) Il y a dans le texte *vishnu* (celui qui pénètre). Plus tard cet attribut d'Indra est devenu un dieu distinct.

(2) *Vritra.* Comparez le sanglier d'Érymanthe.

(3) Les *Gnâs* sont les nymphes célestes (γυναῖκες), c'est-à-dire les nuages.

(4) La même métaphore qui fait dire au poëte : *tisser un hymne*, se retrouve dans le mot grec ὕμνος, qui est de la même famille que ὑφάω, ὑφόω, *tisser* ; ὑφή, ὕφος, *tissu.* A cette époque reculée où l'écriture était inconnue, la plupart des mots servant à indiquer la composition d'un morceau poétique sont empruntés à l'art du tisserand, du constructeur, etc.

(5) Le ciel.

(6) Nom d'homme.

« Hâte-toi, lance ta massue sur ce *Vritra*, dieu puissant, prodigue de biens ; coupe-lui les muscles comme à un bœuf, envoie-nous tes eaux, fais-les couler en abondance. »

Dans les vers que nous venons de citer, il est plusieurs fois question de la défaite de *Vritra*. A vrai dire, il n'est guère de chants dans les védas où il n'en soit fait mention. Cet épisode est rappelé si souvent, et quelquefois si hors de propos, qu'on ne peut s'empêcher d'y voir une sorte de lieu commun à l'usage des poëtes védiques. La victoire sur *Vritra* est pour eux le type de toute victoire : l'adjectif *vritrahan* (meurtrier de *Vritra*), surnom ordinaire d'*Indra*, est appliqué dans le sens général de *victorieux*. De son côté, le nom de *Vritra*, au lieu de rester réservé au seul adversaire d'*Indra*, est devenu le terme générique pour désigner l'*ennemi*. C'est ainsi qu'on verra plus loin l'expression : *le plus vritra d'entre les vritras*. Les allusions fréquentes à ce mythe et la trace qu'il a laissée dans la langue nous en révèlent l'importance et nous en font pressentir l'antiquité. C'est cette fable, déjà vieille au moment où furent composés les chants védiques, que nous allons étudier pour la rapprocher de la lutte d'Héraclès contre Géryon et de celle de Jupiter contre Cæcius.

Les circonstances du combat et les noms des combattants sont loin d'être cités d'une façon constante. Au lieu d'*Indra*, on trouve souvent *Agni*, *Trita*, *Brihaspati*, ou quelque autre dieu, ou même quelque sage

célèbre par sa piété : tantôt *Indra* livre seul le combat, tantôt il est aidé des vents ou *Maruts.* Le nom de son adversaire varie encore davantage : il s'appelle tour à tour *Vritra*, *Ahi*, *Vala*, *Çushna*, *Çambara*, *Namuci*, *Pani*. Laissant de côté ces modifications d'un récit qui, au fond, est toujours le même, voyons le mythe réduit à ses éléments essentiels.

Indra est le berger d'un troupeau de vaches célestes de couleur éclatante. *Vritra*, monstre à trois têtes, à forme de serpent, attire à lui le troupeau et l'enferme dans son antre. *Indra*, s'apercevant de la fraude, poursuit le brigand, force l'entrée de sa caverne, le frappe des coups répétés de sa foudre, et ramène au ciel les vaches dont le lait tombe à flots sur la terre.

Les védas renferment d'innombrables passages ayant trait à cette histoire. Mais il faut remarquer dès à présent qu'il est rare de trouver l'épisode raconté tout entier avec cette suite dans les images : le plus souvent le poëte, après avoir ébauché le récit fabuleux, l'interrompt par la description des faits naturels qui ont donné lieu au mythe, ou bien il commence par le phénomène physique, auquel il entremêle quelques traits choisis dans la légende. En voici un exemple remarquable (1) :

« A présent je veux chanter les hauts faits d'*Indra*, les

(1) *Rig-veda*, I, 32.

premiers qu'il ait accomplis avec sa foudre : il a tué *Ahi* (1), il a mis les eaux en liberté, il a ouvert la route aux torrents des nuages.

« Il a tué *Ahi* qui s'était placé sur la montagne (2) : *Tvashtar* avait fabriqué à *Indra* une massue divine ; comme des vaches dont dégoutte le lait, les eaux se sont précipitées vers la mer.

« Bouillant comme un taureau, il but le *soma*, il vida la triple cuve ; *Maghavat* (3), prenant la foudre pour arme, frappa le premier-né des *Ahis*.

« Quand, ô *Indra*, tu frappas le premier-né des *Ahis*, quand tu confondis les sortiléges des enchanteurs, engendrant alors le soleil, le jour et l'aurore, tu n'eus plus au monde d'ennemi...

« D'un coup terrible de sa massue *Indra* mit en pièces le plus *vritra* d'entre les *vritras ;* comme un tronc d'arbre abattu par la hache, *Ahi* gît étendu sur la terre.

« Pareil à un homme lâche et ivre, il a provoqué le fort, le destructeur, le rapide *Indra :* mais il ne tint pas tête à ses coups multipliés ; vaincu, sa chute fit éclater les eaux (4).

« Sans pieds, sans mains, combattant *Indra*, la foudre le frappa sur l'épaule : cet eunuque, qui prenait l'apparence d'un taureau, tomba haché en mille endroits.

(1) Le serpent.

(2) Ou sur le nuage ; *parvata*, qui marque la plénitude, le gonflement, a les deux sens en sanscrit.

(3) Surnom d'*Indra ;* littéralement : le dieu des richesses.

(4) Les nuages renfermant les eaux.

« Étendus sur la terre comme un fleuve dont les digues sont rompues, les flots grossissants passèrent sur lui avec joie : *Ahi* fut couché aux pieds des eaux qu'il avait tenues dans sa puissance.

« La mère de *Vritra* (1) était penchée sur son fils : *Indra* lui lança sa massue; mère et fils tombèrent l'un sur l'autre; comme la vache auprès de son petit, ainsi gisait *Dânu*.

« Le cadavre repose au milieu des flots qui ne s'arrètent ni ne reviennent; les eaux emportent le corps sans nom de *Vritra* : l'ennemi d'*Indra* est entré dans la nuit éternelle.

« Mariées au démon (2), gardées par *Ahi*, les eaux étaient enfermées comme les vaches volées par *Pani* (3): mais *Indra*, en tuant *Vritra*, a ouvert la caverne qui leur servat de prison.

« La foudre, ni le tonnerre, ni la pluie, ni la massue, ne lui servirent de rien. Lorsque *Indra* et *Ahi* combattirent ensemble, *Maghavat* triompha pour tous les temps.

« Qui vis-tu s'approcher d'*Ahi*, ô *Indra*, lorsque, après l'avoir tué, tu fus saisi de crainte et que, semblable à un faucon épouvanté, tu traversas le monde et franchis les quatre-vingt dix-neuf fleuves (4)?

« Ce qui marche et ce qui est immobile, ce qui est ap-

(1) *Dânu*.

(2) Les eaux sont considérées ici comme des nymphes enlevées par Vritra.

(3) Démon de même nature et jouant le même rôle que *Vritra*.

(4) Manière de compter ordinaire dans les védas.

privoisé et ce qui est armé, tout a pour roi le dieu du tonnerre : il règne seul sur les hommes; comme la jante enserre les rayons de la roue, ainsi il enveloppe toute chose. »

Les vers que nous venons de citer montrent assez que le sens du mythe n'échappait pas aux poëtes védiques : ils prennent, quittent et reprennent l'image convenue, en hommes sûrs d'être compris de leurs auditeurs. Et nous, avons-nous encore besoin d'expliquer la fable, après les vers que nous avons cités et le sens n'en paraît-il pas clairement aux yeux ?

La lutte des deux adversaires aux prises dans le ciel est l'orage, plus soudain et plus terrible dans les climats chauds que dans nos contrées. Les nues lumineuses qui contiennent la pluie, ce sont là les vaches couleur de pourpre qu'un noir démon veut enlever : la fécondité de la terre dépend de l'issue de la lutte. Les nuages se mettent en marche, ils s'éloignent de nous, ils se couvrent d'ombre, ils semblent enfermés dans l'obscurité : on entend leurs sourds mugissements. L'affreux serpent dont l'haleine dessèche le monde les a enveloppés et attirés dans son antre. C'est alors que le dieu du jour, protecteur des hommes, bienfaiteur de la tribu, engage le combat, tantôt seul contre le terrible adversaire, tantôt escorté de la troupe hurlante des *Maruts* (les vents), tantôt suivi de tous les dieux On entend les coups de la massue divine qui tombent sur la caverne, l'entr'ouvrent et en font jaillir des flammes. Le triple dard

du serpent brille dans les ténèbres. Bientôt le nuage se déforme, il est mutilé en mille endroits, il disparaît à la vue ; en même temps, les eaux qu'il retenait captives se précipitent avec fracas sur la terre, et *Indra*, c'est-à-dire le ciel bleu, triomphant de son ennemi, se montre dans sa splendeur.

Cette explication, qui résulte du texte même des hymnes védiques, n'est pas une interprétation ajustée après coup : elle peut s'autoriser du témoignage des commentateurs indiens. Quoique portés à chercher dans leurs livres sacrés un sens mystique qui ne s'y trouve pas, ou à leur demander la confirmation de leurs théories philosophiques, les Indous des âges suivants ne peuvent fermer les yeux sur le véritable caractère de cet épisode. Les scholiastes des védas traduisent le nom de *Vritra* par *nuage* (*megha*), et ils disent expressément que les vaches volées par le démon sont les rayons du soleil ou les eaux. Le texte même des védas ne leur aurait pas permis de s'écarter de cette interprétation : dans certains hymnes, *vritra* est employé comme nom commun, dans le sens de *nuage ; ahi* est la désignation ordinaire du serpent; *çushna* veut dire celui qui dessèche ; *vala* est également un nom du nuage, et *pani* est un terme de la langue qui veut dire *brigand, voleur*. Le sanscrit ne s'est pas assez éloigné de l'idiome primitif, pour permettre aux noms qui figurent dans cet épisode de se transformer sans retour en personnages historiques. Si, malgré la limpidité de la

langue, des mythologues ont essayé de faire dans l'Inde ce qu'ont tenté les évhéméristes de la Grèce et de Rome, toute une école d'interprètes, restée attachée au sens propre des mots, a maintenu contre eux la signification physique des mythes. Eugène Burnouf, qui a montré cette double direction de l'interprétation indienne, cite une curieuse discussion du mythe de *Vritra*, due au commentateur *Durgâcârya*. Nous demandons la permission de la reproduire (1).

« Si *Vritra* est le nuage, qu'est-ce donc que cette rencontre, que cette lutte d'*Indra* avec *Vritra* dont il est parlé à tout instant dans les hymnes védiques? Voici comment on répond : Le phénomène de la pluie naît du mélange des eaux et de la lumière : en effet, c'est lorsque les eaux sont échauffées par la lumière de l'éclair qui est poussé par le vent et figuré sous le nom d'Indra, que les eaux commencent à couler pour se changer en pluie. Cela étant, on peut dire, par forme de comparaison, qu'il y a une sorte de combat entre l'eau et la lumière qui sont opposées l'une à l'autre. C'est l'image d'un combat, car, en fait, il n'y a pas de combat, puisque *Indra* ne connaît pas d'ennemi. »

Quelle que soit la valeur scientifique de cette dissertation, on voit que l'histoire de *Vritra* n'est pas pour *Durgâcârya* une fable vide de sens, comme celle de Géryon pour Apollodore. Une analyse grammaticale

(1) *Bhâgavata-purâna*, III, p. LXXXVI

plus sûre et plus fine, un sentiment plus profond de la nature, une tradition non interrompue, préservèrent l'Inde de ce divorce moral, qui s'est opéré en Grèce et en Italie, entre les croyances de la jeunesse et les connaissances de l'âge mûr.

VI.

FORMATION DE LA FABLE.

Ce n'est pas assez de deviner le sens des mythes; il faut montrer d'où ils viennent. Il faut observer comment s'est formée autour de la conception primitive, empruntée au spectacle de la nature, cette enveloppe fabuleuse qui va toujours en s'épaississant avec le temps, et qu'on peut comparer au bois qui survit pendant des siècles à la séve dont il est sorti. Ce ne sera pas trop, pour faire cette étude, de nous servir à la fois de la triple version que l'Inde, la Grèce et l'Italie ont conservée du même mythe. Sur plusieurs points, les Grecs et les Latins sont restés plus près de la donnée première que les Indous. Les mythologies des trois peuples se compléteront de la sorte l'une l'autre, comme il arrive constamment pour leurs idiomes : c'est ainsi que plusieurs ra-

cines, survivant seulement en sanscrit dans certains dérivés, et devinées quelquefois par la sagacité des grammairiens indiens, se retrouvent dans toute leur pureté en latin et en grec.

La première chose qui doit nous frapper, c'est que le héros du mythe n'est pas le même dans la mythologie de l'Inde et dans la fable classique. Le nom d'*Indra* n'a rien de commun avec celui de Zeus : bien plus, *Indra* est un dieu exclusivement indien, créé à une époque où les ancêtres des races européennes s'étaient déjà séparés de leurs frères de l'Asie; nous assistons en quelque sorte, dans les védas, à son avénement, qui coïncide à peu près avec la composition des premiers hymnes. Mais nous avons déjà dit que la mythologie védique est extrêmement flottante, que les attributs d'un dieu passent aisément à un autre, et qu'au lieu d'*Indra*, d'autres dieux sont souvent invoqués comme les vainqueurs de *Vritra*. Nous sommes donc autorisés à penser qu'*Indra* tient dans ce mythe la place de quelque divinité plus ancienne. Le nom de ce dieu, nous pouvons le donner avec une entière certitude, c'est *Dyaus* ou *Dyaushpitar*, le Ciel père des êtres (1). *Dyaus* est le premier dieu des nations indo-européennes : conservé dans son rang suprême par les Grecs et les Latins, il en est déchu dans les védas, quoiqu'il soit encore invoqué quelquefois, surtout en compagnie de la déesse *Prithivî* (la Terre).

(1) Le thème du mot est *dyu* ou *div*.

On a souvent montré l'identité de ce nom (1) avec le latin *Jupiter*, *Diespiter*, *Diovis*, *Jovis*, avec le grec Ζεύς, le vieil allemand *Zio* et le scandinave *Tyr*; *Dyaus*, qui se trouve souvent employé comme nom commun en sanscrit, avec le sens de *ciel*, représente la région élevée et sereine où siége la lumière. Ni le latin ni le grec n'en ont oublié entièrement la signification. *Sub dio vivere*, veut dire *vivre en plein air;* Ovide (2) emploie *sub Jove* dans le même sens; *malus Jupiter*, dans Horace (3), indique le mauvais temps. Ennius nous reporte à la signification première, par ce vers admirable qui ne serait pas déplacé dans un hymne védique :

Adspice hoc sublime candens quem invocant omnes Jovem.

De même les Grecs, pour s'informer du temps, demandaient : Τί ὁ Ζεὺς ποιεῖ (4); et appelaient l'eau du ciel ὕδωρ τὸ ἐκ τοῦ Διός. Antonin nous a conservé cette prière des Athéniens : Ὗσον ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων (5).

(1) *Dyaus* fait au génitif *divas*, comme Ζεύς fait Διός (ΔιFός). Le latin *Janus* correspond à la forme Ζήν : cette identité ressort encore mieux de l'ablatif *Jane*, qui se trouvait dans le chant salien (Tertullien, *Apolog.*, 10). Sur les rapprochements auxquels le nom sanscrit donne lieu, consultez surtout :

Bopp, *Glossaire sanscrit*, au mot *dyu*.

Grimm, *Mythologie allemande*, I, p. 175.

Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I, p.

Benfey, *Orient und Occident*, I, p. 48, n.

(2) *Fastes*, II, 299.

(3) *Odes*, I, I, 25.

(4) Aristoph., *Av.*, 1501.

(5) Εἰς ἑαυτόν, V. 7.

Une circonstance qui montre bien l'ancienneté de ce dieu, c'est que la racine *div*, *dyu* (briller), dont est composé son nom, a formé, en se modifiant par le *guna*, le nom générique de tous les dieux, *deva*. Il faut que cette dérivation ait eu lieu de bonne heure, car le mot *deva* se retrouve dans tous les idiomes de l'Europe, sous les formes *deus*, θεός (δειϜός), en lithuanien *diewas*, en irlandais *dia*, en scandinave *tivar*, et c'est encore de ce nom que nous nous servons pour désigner la divinité.

Il n'est donc pas douteux que *Dyaus* doit être placé à l'origine de la mythologie indo-européenne. Outre les mythes qui se rapportaient à lui, il est permis de supposer que plusieurs de ses surnoms ont passé à *Indra* : l'un des plus remarquables est celui de *sthâtar*, qu'Indra porte en plusieurs hymnes, et qui rappelle aussitôt à l'esprit l'expression latine de *Jupiter Stator*. Le mot *sthâtar* est ordinairement complété en sanscrit par un génitif, tel que *rathasya*, *harînâm* (1), ce qui détermine le véritable sens de cette épithète qui signifie : celui qui se tient debout sur son char, sur ses coursiers. Quel est ce char? on ne peut douter qu'il ne soit question du soleil, qui est souvent représenté dans les védas comme une roue d'or roulant dans le firmament. Ainsi le nom de Jupiter Stator, que les Romains expliquaient par un événement du règne de Romulus, remonte au premier âge de la race.

(1) *Rig.*, I, 33, 5. *Sâma veda*, I, 2. 2, 5, 9. *Ib.*, II, 8, 2, 10, 2.

C'est donc le ciel considéré comme un être vivant et agissant qui est le héros du mythe. Supposons pour un moment que nous soyons aussi peu instruits des causes physiques et météorologiques que l'étaient nos premiers ancêtres; transportons-nous par la pensée à cette époque où l'homme prêtait son âme et ses facultés à tous les grands phénomènes de la nature; essayons enfin de nous représenter le charme mêlé de terreur que devait ressentir à la vue de l'orage un peuple timide et religieux; ces simples mots que nous prononçons encore tous les jours : *Le ciel s'assombrit*, *le ciel est menaçant*, *la foudre tombe du ciel*, *le ciel s'est rasséréné*. seront comme les premiers linéaments du mythe que nous étudions. Supposons maintenant que le nom de *Dyaus* disparaisse comme nom commun de la langue, il restera toujours le souvenir des actes qu'on lui attribuait, et à la vue du ciel qui se trouble on parlera de la colère de Zeus.

L'adversaire d'*Indra* s'appelle *Vritra* ou *Ahi*. Nous trouvons le nom de Vritra parfaitement conservé en grec sous la forme Ὄρθρος, qui est le nom du chien de Géryon (1). Le *v* sanscrit est représenté par l'esprit doux, et l'aspiration du θ est due au voisinage de la lettre *r*, comme dans βάραθρον, ἄρθρον, τερθρεύομαι, et dans le zend *verethra* (*vritra*). *Vritra* veut dire celui qui enveloppe (du verbe *vri*, *clau-*

(1) Max Muller, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, V, p. 150.

dere), et l'on a déjà dit que ce nom est souvent employé pour exprimer simplement l'idée de nuage. Ὄρθρος a également une double signification en grec : il désigne le chien à deux têtes tué par Hercule, et il indique le crépuscule du matin. Ce fait montre bien l'admirable fidélité du langage, qui conserve, sans s'en rendre compte, le même mot dans ses deux acceptions, longtemps après que le lien logique qui les reliait entre elles a été brisé.

C'est ici le lieu de parler d'un autre personnage fort célèbre dans la mythologie grecque, et dont le nom, comme *Vritra* et *Orthros*, désigne à la fois un monstre ennemi des dieux et un phénomène naturel. C'est Typhon qu'on appelle aussi Typhoeus et Typhaon. La racine de ce mot est τύφω, τυφόω, qui veut dire *faire de la fumée* : Typhon est le monstre qui obscurcit le ciel, une sorte de *Vritra* grec. Mais d'un autre côté le nom de typhon ou typhôs est resté en grec à certaines formes de nuages et aux trombes (1). Il semble même que l'identité des deux conceptions n'ait pas échappé aux anciens, qui plus d'une fois ont joué sur le double sens du mot (2). Ici encore la langue sert de commentaire au mythe, et a conservé d'une part le personnage

(1) « Cœlum atrum et fumigantes globi et figuræ quædam nubium metuendæ quas τυφῶνας vocabant, impendere imminereque ac depressuræ navem videbantur. » Aulu-Gelle, XIX, 1. — Τυφώς· πνεῦμα καπνῶδες, ἐῤῥωγὸς ἀπὸ νέφους. Suidas, s. v.

(2) Socrate dit, par exemple, en plaisantant, au commencement du *Phèdre* : Εἴτε τι θηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον... Le

fabuleux, de l'autre l'objet physique avec lequel il se confondait dans le principe.

Le second nom donné par les textes védiques à Vritra est *Ahi*, qui veut dire proprement serpent ; c'est le latin *anguis*, le grec ἔχις, et probablement aussi, par le changement si fréquent des aspirées entre elles, ὄφις ; la même racine se trouve aussi dans l'allemand, *Unke*. D'où vient le choix qu'on a fait du serpent pour désigner le démon combattu par Indra? On a vu avec raison l'origine de cette idée dans la forme tortueuse des éclairs qui semblent sillonner les airs en sifflant et dresser dans le ciel leurs têtes terminées par un triple dard. Mais, outre la ressemblance physique que l'imagination populaire a marquée par le nom d'*ahi*, il y a un motif moins apparent qui a présidé au choix de ce mot. Les formes *anguis*, ἔγχελυς, *Unke*, d'une part, ἔχις de l'autre, montrent que le sanscrit *ahi* a renfermé dans le principe une nasale, et que le *h* tient la place d'une ancienne gutturale : *ahi* est donc de la même famille que les mots *anhas*, malheur, *agha*, méchant, *aghây*, faire le mal, qui renferment tous une idée de malveillance et d'hostilité. On en peut conclure que le sens primitif de *ahi* est *en-*

verbe τύφω reporte l'aspiration sur la première syllabe au futur, θύψω : cette seconde forme nous met sur la voie de la véritable étymologie. Τύφω est pour θύπω, et est de la même famille que les mots θύς, θύος, parfum ; θυμιάω, exhaler des vapeurs. Le substantif θυμός (en latin *fumus*), pour marquer la colère, est une de ces métaphores populaires qui changent en un terme abstrait des expressions toutes matérielles. Le verbe sanscrit *dhûp*, faire de la fumée, et le substantif *dhûma*, fumée, complètent cette famille de mots que nous ne pouvons indiquer qu'en passant.

nemi, lequel s'est fidèlement conservé dans le grec, ἐχθρός. Je n'ai pas l'intention de tirer de ce rapprochement aucune induction symbolique et de faire du serpent l'ennemi par excellence ; je veux seulement montrer que le même tour d'esprit qui a fait choisir l'idée d'hostilité pour nommer le serpent, a porté les premiers auteurs du mythe à donner la forme de cet animal au démon ravisseur des nuages.

On a déjà vu combien cette représentation a été féconde chez les Grecs : avant tout on peut rapprocher d'*Ahi* la déesse Échidna qui porte le même nom, suivi de la désinence féminine δνα ; mais à côté d'Échidna fourmille une famille de monstres de même nature et de même origine, tels que la Méduse, l'hydre de Lerne, la Chimère, le serpent Python, les géants Anguipèdes, Ophionée et tant d'autres. La forme et l'histoire de ces monstres sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de montrer les rapports qu'ils offrent avec *Ahi*. Une fois qu'il fut convenu que l'adversaire de Zeus avait l'aspect d'un serpent, l'imagination grecque put se donner carrière et créer à son aise tous ces êtres fantastiques dont le bon sens de Socrate était si choqué.

Nous connaissons maintenant le second acteur du drame mythique ; nous pouvons même remarquer en passant avec quelle fidélité la mythologie grecque a conservé deux circonstances en apparence insignifiantes. De même que Vritra est appelé dans les védas *triçiras* (à trois têtes), tous les monstres grecs sont

pourvus de deux, de trois ou d'un plus grand nombre de têtes. De plus, ils vomissent tous des flammes, absolument comme le nuage fendu par *Indra*.

Mais nous arrivons à la partie de notre épisode qui lui a décidément donné une apparence de récit fantastique. Ce sont ces vaches délivrées par Indra et qui représentent les nuages éclairés par le soleil. Est-ce là une invention de poëte, ou faut-il croire qu'à une époque reculée on ait pris les nuées pour un troupeau paissant au ciel ? Ni l'un ni l'autre. Nous allons essayer de montrer que ces vaches sont une création du langage, et que c'est l'idiome qui, en se modifiant, leur a donné naissance.

Les mots βοῦς, *bos*, *kuh*, *cow*, appartenant à des idiomes qui ont reçu ces mots tout formés, ne présentent pas d'autre idée à l'esprit que celle de l'être qu'ils désignent : en sanscrit, au contraire, la racine verbale qui a formé le substantif *go* (bœuf) subsiste à côté du nom et l'anime en quelque sorte de sa signification. *Go* vient de la racine *gam*, *gu* (1), qui veut dire *aller*, *marcher*, et il désigne proprement un être ou un objet doué de mouvement. Le mot *gu* a conservé ce sens général en composition : *adhrigu* veut dire celui qui marche sans être arrêté par rien ; *vanargu*, celui qui s'avance dans les forêts ; *purogava* celui qui marche le premier. On

(1) C'est le radical qui a formé le verbe *to go*, anglais, et le *kommen* allemand ; le verbe βαίνειν en vient également, par le changement du *g* en *b*, qui se voit aussi dans βοῦς. Le thème sanscrit *go* fait au nominatif *gaus*.

trouve même dans les védas le mot *go* employé adjectivement dans le sens de *iens* (1). Il n'y avait donc pas, dans le principe, de métaphore à appeler les nuées *gâvas*, *celles qui marchent*. La langue, encore flottante et peu sûre du choix de ces mots, nomma deux objets différents d'après le même attribut : elle créa deux homonymes. Plus tard, quand elle eut pris plus de consistance, chaque idée fut marquée par un terme à part, et *go* n'eut plus qu'un seul sens, celui de vache. Mais le germe du mythe était déjà déposé dans les esprits et ne manqua pas de se développer.

Nous accordons d'ailleurs volontiers que la fantaisie d'un peuple enfant put se complaire dans cette image qu'elle n'avait pas créée, et qu'elle retrouva volontiers dans le ciel le tableau de la vie pastorale. Mais pour se fixer, comme elle l'a fait, dans l'esprit de toute la race, il fallait que cette fable eût ses racines ailleurs que dans un pur caprice, et qu'elle fût portée et soutenue par la langue. Aucun effort ne fut nécessaire pour créer le mythe : il ne sortit ni de la tête d'un homme, ni du génie poétique d'un peuple. Il frappa d'autant plus l'esprit des générations qui suivirent le premier âge de la race, qu'on le trouva partout sans deviner d'où il était venu.

Il reste encore à expliquer une circonstance singulière qui faisait partie du mythe primitif, car elle se

(1) *Samprincânah sadane gobhir adbhih* (partageant le séjour des eaux errantes). *Rig-veda*, I, 95, 8.

retrouve à la fois chez les Latins, chez les Grecs, et, comme nous le verrons plus loin, chez les Iraniens. Dans la légende italique, Cacus ne pousse pas les bœufs devant lui : Virgile raconte que, pour dissimuler la trace du vol, le brigand traîne les bœufs à reculons dans son antre. Le même fait est raconté d'Hermès dans l'hymne attribué à Homère (1) : « Le fils de Maia, le clairvoyant meurtrier d'Argus, détourna du troupeau cinquante bœufs mugissants; il poussa ces animaux errants par des lieux pleins de sable, ayant renversé leurs traces; car, fidèle à son caractère plein de ruse, il les tourna en sens contraire et marcha lui-même à reculons. » Virgile n'aurait pas emprunté à l'hymne grec une circonstance aussi indifférente et aussi peu poétique : elle faisait évidemment partie de la tradition latine. Properce et Ovide la rapportent également. D'où vient cette représentation bizarre?

On a vu plus haut que la transcription Κακίας, employée par Diodore et Denys d'Halicarnasse, la comparaison avec le Cæculus de Préneste et la quantité de la première syllabe nous ont fait soupçonner sous le nom de Cacus une ancienne forme Cæcius. Ce nom s'explique parfaitement une fois que l'on connaît le sens du mythe védique. Cæcius est le démon qui obscurcit le ciel : il est avec Typhon dans le même rapport que *cæcus* avec τυφλός. Mais ce nom se retrouve en grec dans

(1) Vers 74 ss.

un ancien proverbe qui nous reporte à l'époque où le mythe était encore compris dans son vrai sens. Aristote, cité par Aulu-Gelle (1), rapporte qu'il y a un vent appelé Καικίας, qui a la singulière propriété d'attirer à lui les nuages; de là la locution : « Il attire à lui le malheur, comme Cæcias les nuages (2). » Il est clair que cette façon de parler repose sur une ancienne représentation populaire. Si l'on se rappelle la double signification du mot *go* dans les védas, on ne pourra douter que le vent Cæcias qui attire les nuages est identique au brigand Cæcius qui vole les bœufs de Jupiter. Le proverbe grec nous rend dans sa forme védique le mythe que les Latins ont placé sur la terre.

Qu'est-ce cependant que ce vent qui, au lieu de chasser les nuages devant lui, les attire en arrière? Il est question d'un phénomène qu'on observe quelquefois dans les orages, quand, plusieurs couches de l'atmosphère se trouvant à des températures différentes, il s'établit des courants en sens contraire; les nuages paraissent alors marcher contre le vent (3). Il faut ajouter du reste que l'antiquité attribuait aux serpents la puissance d'attirer leur proie par une sorte d'aspiration (4). Comme le démon qui ravit les nuages est figuré sous la forme d'un dragon, il est tout naturel qu'il exerce dans

(1) II, 22.

(2) Κάκ' ἐφ' αὑτὸν ἕλκων, ὡς ὁ Καικίας νέφος.

(3) Je dois cette observation à l'obligeance de mon savant ami M. Baudry.

(4) *Circa (Rhyndacem) angues... emergunt, atque hiant, supervolantesque aves, quamvis alte et perniciter ferantur, absorbent.* Pomponius

le ciel le pouvoir d'attraction qu'on lui accordait sur la terre. Dans le poëme épique de la Perse, le *Shâh-namèh*, on rencontre presque à chaque pas la peinture du dragon dont l'haleine attire les hommes et les animaux, et fait tomber des airs la proie qu'il convoite.

Une imagination naïve voyant dans l'orage la lutte de deux êtres vivants, une confusion résultant du double sens d'un mot, telles sont les deux causes qui ont fait prendre au mythe la forme qu'il a conservée dans toute la race indo-européenne. Pour le réduire à l'expression pure et simple de la réalité, il suffit de redresser le malentendu venu de la langue, et de substituer deux agents physiques à deux causes personnelles. Le mythe s'évanouit au moment où l'on serre de près les termes qui l'expriment; il nous laisse, en se dissipant, en présence de la nature. La seule manière de l'expliquer, c'est de donner aux mots qui l'expriment leur sens véritable; comme ces fantômes que nous voyons en rêve, il disparaît dans le moment même où nous étendons la main pour le saisir. *Le ciel se couvre, la*

Mela (I, 9). Cf. Pline, VIII, 14; Élien, II, 21. Je cite les vers que Philé a composés d'après Élien :

Δράκοντες Αἰθιόπων δὲ τ᾽, εἰ θηρᾷν δέοι,
χαίνοντες ἀσθμαίνουσιν εἰς τὸν ἀέρα,
καὶ τῶν πετεινῶν τας κρεμαστὰς ἀγέλας,
ἴυγξι θερμῆς εἰσπνοῆς κηλουμένας,
καὶ σπωμένας ἄνωθεν εἰς γῆν ἀθρόας,
ἐκ τῶν γνάθων ἕλκουσιν εἰς τὴν γαστέρα.

foudre traverse le nuage, les eaux sont délivrées de leur prison : voilà ce que disaient nos pères quand ils créèrent la fable, que trente siècles n'ont pu effacer de la mémoire de leurs descendants.

Quoique la mythologie hellénique ne sache plus au juste l'origine du mythe dont elle a tant varié le récit, elle semble indiquer quelquefois qu'elle en a un vague souvenir. Ordinairement les dragons gardent des sources ou des fleuves. Le serpent tué par Cadmus empêche l'accès de la fontaine d'Arès, auprès de Thèbes. Quand le serpent Python tomba percé des flèches d'Apollon, un fleuve jaillit de la terre (1). Eurybate, ayant tiré de son antre le monstre Sybaris qui désolait les environs de Delphes, et l'ayant brisé contre les rochers, à la place où il disparut, une source s'élança de la pierre (2). Sur un miroir étrusque connu sous le nom d'*Hercule à la fontaine,* on voit le héros s'apprêtant à frapper de sa massue une tête de monstre, sorte de lion sans crinière, dont la gueule laisse échapper une source ; pour rendre le fait encore plus clair, une urne est placée à côté (3).

L'antiquité attribuait aux monstres vaincus par le dieu de la lumière une puissance prophétique. Le serpent Python rendait anciennement des oracles à Delphes, et la prêtresse qui prophétise aux lieux mêmes où il a été englouti, tient de lui son pouvoir divina-

(1) Strabon, XVI, 2, 7.

(2) Anton. Liberalis, VIII. Cf. Schwartz, *Ursprung der Mythologie*, p. 59 et suiv.

(3) Gerhard, *Miroirs étrusques*, pl. CXXXV.

teur. C'est encore un serpent qui rend des oracles dans l'antre de Trophonius (1). Il y avait à Padoue un oracle de Géryon (2). D'où vient cette idée? Le point de départ de cette croyance est, comme l'a fait observer M. Schwartz (3), le bruit prophétique du tonnerre. Hésiode, dans sa description de Typhoeus, dit que de temps à autre le monstre fait entendre des sons intelligibles pour les dieux (4); Pindare appelle le tonnerre une voix divine (5). Les oracles, qui ont joué un si grand rôle dans l'histoire religieuse de la Grèce, se rattachent donc à notre mythe; la Pythie, de même qu'elle tenait son nom du monstre englouti, semblait avoir hérité de son essence surnaturelle.

Mais la fable a pris chez les Grecs et chez les Indous bien d'autres aspects. Transportons-nous par la pensée dans ces temps où, tout étant mystère pour l'homme, rien ne semblait impossible. Le récit accoutumé était écouté avec une attention religieuse : mais si dans le cours de la narration il se présentait quelque mot à double sens, qui permettait de donner au mythe une direction nouvelle, cette occasion était saisie avec empressement, et le conteur, moitié engagé par ses pro-

(1) Scholiaste d'Aristophane, *Nuées*, v. 508.

(2) Suétone, *Vie de Tibère*, 14.

(3) *Ursprung der Mythologie*, p. 55.

(4) Ἄλλοτε μὲν γὰρ
φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν.....
Théog., v. 830.

(5) *Pyth.*, IV, 350 :
Βροντᾶς αἴσιον φθέγμα.

pres paroles, moitié poussé par ses auditeurs, donnait un tour imprévu à l'histoire. Le conte de fée le plus invraisemblable est celui que les enfants écoutent le plus volontiers : de même le contre-sens qui donnait à la fable l'aspect le plus singulier était celui qui souriait le plus à cet auditoire avide de merveilles. Cela n'empêchait pas de reproduire exactement, hormis sur un point, la narration primitive : il se forma ainsi une quantité de légendes secondaires, embranchements capricieux du récit principal, et qui, si l'on y regarde de près, s'y rejoignent tous par un homonyme.

La fable des pommes d'or du jardin des Hespérides est au fond identique à celle que nous avons examinée. Elle tient à la confusion de μῆλον, chèvre, et de μῆλον, pomme (1). Nous y retrouvons toutes les circonstances du mythe d'Héraclès et de Géryon. Placées dans une île de l'Océan où nul navigateur ne peut aborder, aux lieux mêmes où Héraclès triomphe du roi d'Érythie, elles sont gardées par un dragon, fils de Typhon et d'Échidna, que la déesse Hèra a chargé de veiller sur elles. C'est de Nérée, le dieu des eaux, qu'Héraclès apprend où il doit les chercher ; le soleil lui prête de nouveau sa coupe d'or ; après qu'il a apporté les pommes à son frère Eurysthée, Athéné les replace au jardin, c'est-à-dire au ciel, car il n'était pas permis qu'elles restassent sur la terre (2).

(1) Max Müller, *Essai de mythologie comparée*. Comp. Diodore, IV, 26.
(2) Apollodore, II, 5, 11.

De même que le verbe *gam*, qui veut dire *aller*, a formé le substantif *go*, dont le double sens a été le point de départ du mythe de Géryon, le verbe grec ἀΐσσω, qui signifie *s'élancer*, a fait d'une part le substantif αἴξ, *chèvre* (à cause de la nature bondissante de l'animal), et de l'autre les mots καταΐξ, καταιγίς, *tempête*. De là une nouvelle série d'images et de fables où la chèvre joue le rôle principal. L'égide, avant d'être un bouclier fait en peau de chèvre, était le ciel au moment de l'orage; Jupiter αἰγίοχος était le dieu qui envoie la tempête (1); plus tard, on traduisit *le dieu qui porte l'égide*. Homère semble se souvenir de la première signification, quand il nous montre, au seul mouvement du bouclier, le tonnerre qui éclate, l'Ida qui se couvre de nuages et les hommes frappés de terreur (2).

On peut remarquer la même analogie entre les mots φρίξ, φρίκη, qui marquent le frissonnement de la mer (3), et qui probablement s'appliquaient aussi au ciel chargé de nuages, et Phrixos, fils de Néphélé, traversant les airs sur un bélier d'or. La même identité se fait encore voir dans les mots χεῖμα, χειμών (orage) et χίμαιρα, la Chimère, cette chèvre à queue de serpent, à tête de lion, dont la gueule vomit des flammes. A l'origine

(1) Il faut entendre ἔχω dans son sens primitif, *veho*.

(2) C'est au double sens de la racine ἀΐσσω que nous sommes probablement redevables des satyres aux pieds de chèvre, qui, dans le principe, étaient seulement les satyres aux pieds bondissants, αἰγίποδες.

(3) Nous disons : *la mer moutonne*.

de ces fables, qui d'ailleurs sont jetées toutes dans le même moule, nous trouvons un phénomène naturel dont la langue, en spécifiant le sens des mots, a obscurci le souvenir.

Quelquefois la fable de *Vritra* change d'aspect : ce sont des jeunes filles que le démon enlève. Les nymphes qui dans la mythologie grecque peuplent les fleuves et la mer habitent encore le ciel dans les védas : on les appelle *Apas* (les Eaux), ou *Apsaras* (celles qui s'en vont sur les eaux); mais leur nom le plus ancien est *devîs*, qui veut dire *les brillantes*. Lorsque le mot *deva* prit le sens spécifique de *dieu*, *devî* signifia naturellement *déesse*, et les nuées brillantes devinrent les épouses (*devapatnîs*) ou les mères des dieux. On les appela *Gnâs*, γυναῖκες. Le double sens de νύμφη en grec, *nubes* en latin, rappelle cette conception (1).

Dans certains vers des védas les deux sens se confondent encore :

« Les mères (ou bien *les eaux*, car le mot sanscrit *ambayas* veut dire l'un et l'autre) s'en vont leur chemin ; elles sont les sœurs de ceux qui sacrifient volontiers : elles mêlent le lait avec le miel. »

Vritra enlève les nymphes célestes et les renferme dans sa caverne. Nous avons cité plus haut (p. 95) un vers qui se rapporte à cette conception : « Mariées au

(1) En sanscrit on trouve la même parenté entre *ambhas*, qui veut dire *eau* (ὄμβρος, *imber*), et *ambâ* ou *ambi* (mère).

démon, gardées par Ahi, les Eaux étaient enfermées comme les vaches volées par Pani (1); mais *Indra*, en tuant *Vritra*, a ouvert la caverne qui leur servait de prison. »

Il suffit d'indiquer ce côté du mythe, pour rappeler à l'esprit quelques-uns des plus célèbres épisodes de la mythologie grecque : Andromède livrée à un monstre que tue Persée, Perséphoné ravie par Pluton, sont bien les nymphes des védas ; l'histoire de Pasiphaé doit être rapportée à la même famille de fables, quoique, par certaines circonstances, elle s'éloigne du thème primitif. Serait-il trop hardi de voir dans le double enlèvement d'Hélène un dernier souvenir du mythe déjà complétement transformé, dépouillé de son merveilleux, et accommodé aux exigences d'une poésie qui commençait à quitter le monde enchanté des dieux, pour s'intéresser surtout aux aventures des hommes ? Le même mythe s'est peut-être perpétué dans la poésie épique de l'Inde : si le célèbre enlèvement de Sîtâ, l'épouse de Râma, par le géant Râvana, qui fait le sujet de l'épopée de Vâlmiki, n'est que la légende védique déguisée en événement historique, comme on peut le croire, puisque *Sîtâ* est l'un des noms de la déesse *Çrî*, qui personnifie l'abondance dans les védas, les Indous auraient pris pour sujet de l'un de leurs grands poëmes, la même fiction qui a fourni aux Grecs leur Iliade.

(1) *Pani*, l'un des noms de *Vritra*. Les deux formes du mythe sont comparées ici entre elles.

La confusion que produisent dans l'idiome védique les termes qui signifient à la fois *nuage* et *montagne* a également laissé sa trace dans la mythologie grecque. Soit que l'ignorance des premiers hommes ait pris véritablement pour des montagnes les nuages amoncelés dans le ciel, soit qu'il y ait encore dans cette occasion une de ces erreurs de sens causées par l'indétermination des mots, tous les substantifs qui dans le sanscrit classique veulent dire *montagne*, comme *parvata*, *adri*, *giri*, *açman*, ont une double signification dans les védas. De là des vers tels que ceux-ci :

« C'est toi, *Indra*, qui as fendu avec ta massue cette grande et large montagne, dieu qui lances la foudre : tu fis couler les flots enfermés ; toi seul possèdes la force à toujours (1). »

« Tu as fait jaillir la source, tu as répandu les nuages, tu as rompu les chaînes des fleuves, lorsque tu fendis, o *Indra*, la grande montagne, quand le fleuve s'élança et que tu battis les fils de *Dânu* (2). »

« Tu as ouvert le réservoir des eaux, tu as placé dans la montagne le trésor humide; lorsque, o *Indra*, tu frappas avec force le serpent *Vritra*, tu fis apparaître dans le ciel le soleil à tous les yeux (3). »

On pense bien que cette identité de mots n'a pas manqué de porter ses fruits dans la mythologie indienne.

(1) *Rig-véda*, I, 57, 6.

(2) *Sâma-véda*, I, 4, 1 ; 3, 3.

(3) *Rig-véda*, I, 51, 4.

On voit plus tard *Indra* fendre les montagnes de son épée ou leur couper les ailes et les précipiter du haut du ciel (1); ou bien encore ce sont les *devas* (dieux) et les *daityas* (démons) qui font amitié ensemble et concluent un traité pour se procurer l'ambroisie, déracinent le mont *Mandara* qui la renferme, et tombent écrasés sous la montagne d'or qui s'écroule sur eux (2).

Chez les Grecs, le premier résultat de cette confusion d'idées fut le dieu Ἄκμων, père d'Ouranos. Son nom signifie enclume dans le langage habituel : mais, suivant Hésychius, ἄκμων désignait d'abord le ciel (3). C'est la double acception du védique *açman*, qui veut dire à la fois *ciel* et *pierre* ou *montagne*. Chez les Iraniens *açman* est resté le nom du ciel, et l'on se sert encore aujourd'hui de ce terme dans la langue persane. Les montagnes que les géants entassent pour escalader le ciel, celles sous lesquelles Jupiter les écrase, ne sont pas autre chose, suivant toute apparence, que des montagnes védiques. Le mont Abas (inaccessible) sur lequel s'engage la lutte d'Héraclès et de Géryon est encore un reste de la même représentation. Toutefois les Grecs ne sont pas allés sur ce point aussi loin que les Indous : au lieu de *parvata* (nuage), on trouve souvent dans les védas le mot *pur*, qui a la même origine et qui marque

(1) *Bhâgavata purâna*, VI, 12, 26, éd. Burnouf.
(2) *Ibid.*, VIII, 6, 32.
(3) R. Roth, *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, t. II, p. 44.

simplement la plénitude (1); plus tard *pur* signifia *ville*, et *Indra* fut métamorphosé en preneur de villes. Les *brâhmanas* parlent souvent de la forteresse des *Asuras* ou démons, et les *purânas* célèbrent la destruction de *Tripura*, la triple ville bâtie par les ennemis d'Indra.

Nous n'avons pas parlé jusqu'ici d'une circonstance du mythe qui, sans y tenir d'une façon indissoluble, remonte pourtant à la plus haute antiquité, et jette de la lumière sur plusieurs particularités de la mythologie grecque. Indra, quand il s'aperçoit que les vaches lui ont été dérobées, envoie à leur recherche sa chienne *Saramâ* (2) (c'est-à-dire le vent, qui semble hurler dans la tempête). *Saramâ* a deux petits qui sont nommés d'après elle, de leur nom patronymique, *Sârameyau* : l'un est *Çarvara* (le sombre) et l'autre *Çabala* (le tacheté). Dans un hymne à *Yama* (3), le dieu des morts, il est dit que ces deux chiens, qu'on dépeint comme ayant chacun quatre yeux, s'en vont en messagers chez les hommes, sans doute pour les conduire dans le royaume infernal (4). Ailleurs *Sârameya* est invoqué comme dieu du sommeil, gardien de la maison, préservateur des maladies (5) :

(1) Cf. I, 63, 7; I, 53, 7.

(2) *Rig-véda*, I, 62, 3.

(3) *Rig-véda*, VIII, 6, 15, 16. Voy. Kuhn, dans la *Zeitschrift* de Haupt, VI, p. 119.

(4) L'âme étant regardée comme un souffle, le vent, qui est personnifié par le chien, est chargé de l'escorter.

(5) *Rig-véda*, V, 4, 22.

« Toi qui détruis la maladie, qui protéges la maison, qui revêts toutes les formes, sois-nous un ami salutaire... Aboie au brigand, *Sârameya*, ou au voleur, toi qui cours et reviens. Qu'aboies-tu contre les chantres d'*Indra*, pourquoi gronder contre eux? Répands le sommeil : que la mère, que le père, que le chien, que le chef de la tribu s'endorment et toute la tribu. »

M. Kuhn (1) a reconnu dans le chien *Sârameya* qui découvre les retraites cachées, conduit les âmes aux enfers, préside au sommeil et guérit les maladies, le dieu grec Ἑρμείας ou Ἑρμῆς. L'identité des deux noms ne paraît pas plus douteuse que celle des fonctions. Ainsi s'explique la présence d'Hermès dans un grand nombre des mythes que nous avons mentionnés : il va porter à Phrixos son bélier d'or, assiste Persée contre la Gorgone, cherche Perséphoné aux enfers, dérobe les bœufs du Soleil. Quant à *Çarvara*, il se retrouve sous le nom de Κέρβερος dans le royaume de Pluton (2). La poésie classique le dépeint bien tel que l'ont conçu les chantres védiques :

Cerberus hæc ingens latratu regna trifauci
Personat, adverso recubans immanis in antro (3).

Dante, qui place Cerbère dans son enfer, nous le montre exactement sous le même aspect :

(1) *Zeitschrift* de Haupt, VI, 125.
(2) A. Weber, *Indische Studien*, II, 295.
(3) *Énéide*, VI, 417.

Cerbero, fiera crudele e diversa (1),
Con tre gole caninamente latra
Sovra la gente, che quivi è sommersa (2).

Il n'est pas jusqu'à la circonstance des quatre yeux qui ne soit conservée quelque part ; le scholiaste d'Euripide nous apprend (3) que c'est avec quatre yeux qu'on se représentait le chien qui gardait la vache Io.

Remarquons toutefois comment la poésie grecque, en touchant de sa baguette magique ces sombres visions, a su les transformer et les purifier. A la fois inventive et fidèle, la Grèce n'a pas oublié le chien *Çarvara* : mais elle l'a relégué au plus profond du Tartare. Elle a conservé *Sârameya*, le fils de la tempête : mais elle en a fait un dieu. Pendant que les Indous et les Perses amènent un chien au lit des mourants, pour qu'il les escorte dans le noir séjour, les Grecs ont confié la conduite des âmes à la figure ailée et souriante d'Hermès psychopompe, chantée par les poëtes, immortalisée par les sculpteurs.

(1) C'est le *çabala* (tacheté) des poëtes védiques.
(2) *L'Inferno*, ch. VI.
(3) *Phéniciennes*, v. 1123.

VII.

LE MYTHE IRANIEN. ORMUZD ET AHRIMAN.

Nous arrivons à la nation qui, élargissant d'une façon inattendue les proportions du mythe de *Vritra,* en a fait l'événement capital de sa religion, qu'elle lui a subordonnée en entier ; nous voulons parler de cette partie de la famille indo-européenne qu'on a nommée le rameau iranien, et qui comprend la Perse, la Médie et la Bactriane.

La Perse et l'Inde sont unies par les liens les plus étroits ; leurs langues ne diffèrent pas plus entre elles que les idiomes germaniques des idiomes scandinaves, ou le provençal de l'italien. Certaines parties du culte, certains dieux, sont identiques chez les Perses et les Indous. Il est d'autant plus intéressant d'observer l'usage si différent que les deux nations ont fait du même mythe, qui, borné chez les Indous comme chez les Grecs,

au domaine de la fable et de la poésie, a eu au contraire une influence décisive sur la manière de voir et de penser des Perses, et est devenu pour eux l'histoire en raccourci de l'univers.

Le dualisme iranien est sorti du mythe de *Vritra*. On pourrait croire d'abord qu'une doctrine qui fait du monde le champ de bataille de deux principes ennemis, dont l'un distribue le bien, l'autre le mal, est une pure suggestion de l'expérience ou un simple produit de la réflexion philosophique. Il n'en est rien. Quoique les livres attribués à Zoroastre nous montrent le dualisme arrivé à son plein achèvement, l'analyse philologique permet de remonter à la première forme de cette conception et d'en découvrir le point de départ. *Ahriman* n'est pas autre chose que *Vritra* grandi et transformé, élevé au niveau de son adversaire, et remplissant de sa lutte contre le dieu suprême l'immensité du temps et de l'espace.

Il ne faudrait pas supposer que cette extension extraordinaire du mythe de *Vritra* soit entièrement l'œuvre de la Perse. A côté des vers qui montrent *Indra* disputant au démon la possession des vaches célestes, il en est d'autres dans les védas qui présentent le mythe sous un jour bien différent :

« Frappez-le, est-il dit quelque part, frappez *Vritra* avec force, généreux *Maruts*, de concert avec *Indra* ; que ce pervers ne règne pas sur nous (1) ! »

(1) *Rig*, I, 23, 9.

Et ailleurs :

« La foudre, ni le tonnerre, ni la pluie, ni la massue, ne lui servirent de rien. Lorsque *Indra* et *Ahi* combattirent ensemble, *Maghavat* (1) triompha pour tous les temps (2). »

Dans un autre endroit, *Vritra* porte le nom de *adeva*, l'ennemi des dieux, épithète qu'on croirait empruntée aux idées iraniennes.

Quand le panthéisme fut devenu, non pas seulement le système philosophique des écoles, mais la croyance universelle de l'Inde, au point que toute autre manière d'envisager l'univers fut pour les Indous lettre close, les commentateurs se trouvèrent fort embarrassés d'expliquer ces vers et ceux du même genre. Mais, en les rapprochant de l'Avesta, nous voyons que le mythe de *Vritra* avait eu dans l'origine une portée plus grande qu'il n'en eut chez la plupart des peuples indo-européens par la suite. Au lieu d'un combat dont les vaches célestes sont le prix, on se le représentait quelquefois comme ayant pour objet la domination du monde. Le même caractère s'est conservé dans la lutte de Jupiter contre Typhon, dans celle de tous les dieux de l'Olympe contre les Titans. Hésiode le fait dire expressément à Zeus : « Depuis longtemps déjà, opposés les uns aux autres, nous combattons tous les jours pour la victoire et l'empire, les dieux Titans et nous, les fils de Kro-

(1) Surnom d'*Indra*.

(2) *Rig*, I, 32, 13.

nos (1). » Il suffit de rappeler le Prométhée d'Eschyle pour évoquer ces grandes peintures d'une guerre implacable dont dépendent le sort des dieux et l'avenir du monde. Par un sentiment instinctif de ce dualisme, les Grecs ont placé dans les enfers la plupart des personnages qui dans leur mythologie jouent un rôle analogue à *Vritra ;* Pluton, lui-même, le roi du séjour *détesté des dieux*, ressemble par beaucoup de côtés au démon védique. De même, chez les Germains, la sœur du serpent *Midgard*, tué par *Donar*, a donné son nom *Hel* à l'enfer. La Grèce va encore plus loin : elle suppose que Jupiter, dans sa lutte contre Typhon, a eu le dessous, que les dieux ont dû se sauver du ciel; on montrait même en Crète le tombeau de Jupiter (2). Si l'on se reporte au caractère physique du mythe, on comprendra aisément ce qui a pu conduire à cette idée : pendant l'hiver, le dieu qui règne dans le ciel semble mort ou énervé, les sources de la lumière et de la chaleur sont taries, et le démon qui personnifie la stérilité paraît triompher dans le monde.

D'où vient cependant que le mythe de *Vritra*, qui contenait dès l'origine un germe de dualisme, n'ait

(1) Ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισι
νίκης καὶ κράτεος περὶ μαρνάμεθ' ἤματα πάντα
Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐκγενόμεσθα.
Théolog., 646.

(2) Callimaque, *Hymne à Jupiter*, v. 8 :
Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο
Κρῆτες ἐτεκτήναντο. Σὺ δ' οὐ θάνες· ἐσσὶ γὰρ αἰεί.

porté ses fruits que dans la Perse? Pourquoi l'idée d'une lutte entre deux principes, qui s'est si fortement empreinte dans la religion mazdéenne, n'est-elle restée dans les autres mythologies qu'un incident secondaire? On a donné pour raison le climat de l'Iran, tour à tour bienfaisant et meurtrier, la configuration du pays, où les déserts de sable brûlant succèdent aux plaines fertiles (1). Mais la véritable cause, selon nous, est ailleurs. Les dieux védiques ont un double caractère : ils sont, en même temps, des forces physiques et des êtres moraux. Quoique dans certains hymnes védiques le caractère moral de *Varuna*, de *Mitra*, d'*Indra*, soit célébré en termes magnifiques, on s'aperçoit que, plus la religion indienne avance en âge, plus ce côté des dieux rentre dans l'ombre. Le panthéisme, en devenant la croyance philosophique de tous les esprits, les désintéressa de la mythologie : dans les dieux on ne vit plus que des figures fantastiques d'un ordre inférieur; leur autorité religieuse s'évanouit. L'Iran, au contraire, resté fidèle à ses premiers dieux, fit ressortir de plus en plus leur signification morale. Le mythe de *Vritra*, sans cesser d'être le combat de deux puissances qui se disputent le règne de la nature, fut surtout la lutte du juste et de l'injuste : il fut transporté de la sorte au-dedans de l'homme, et la conception ébauchée par l'imagination prit une forme définitive dans la conscience. Une fois

(1) Voy. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, t. II, p. 297 ss.

reçu dans ce foyer, le mythe, en rayonnant au dehors, éclaira toute la religion iranienne : le monde entier fut partagé entre les deux principes. C'est là la véritable originalité de la religion de l'Avesta, qu'on a prise à tort pour une réforme : tandis que le brahmanisme n'a gardé des croyances primitives que la lettre, le mazdéisme en a conservé l'esprit : le Parse, qui voit l'univers partagé entre deux forces partout en présence et tour à tour victorieuses, jusqu'au triomphe final d'*Ormuzd*, est plus près des représentations mythologiques du premier âge que l'Indou qui, ne voyant partout qu'apparence et illusion, enveloppe l'univers et sa propre personnalité dans l'existence d'un seul être.

Nous retrouvons en zend les mêmes noms que dans le mythe védique. *Vritra* est, en zend, *verethra*, et *vritrahan* (meurtrier de *Vritra*) est *verethraghna* ou *verethraja* (1). Au moment où les Ariens se scindèrent en deux peuples, ce mot avait déjà pris le sens général de *victorieux,* car nous le trouvons employé dans l'Avesta, comme dans les védas, pour qualifier, non-seulement les dieux, mais les objets les plus divers (2). On le rencontre au comparatif et au superlatif, et il est même usité comme nom propre pour désigner un dieu ou *ized* qui personnifie la victoire, *Verethraghna,* dans les lan-

(1) E. Burnouf, *Comm. sur le Yaçna,* pp. 190, 282, et p. CXXVIII. *Journ. as.*, 1845, avril, p. 304 ; juin, p. 414.

(2) On dit, par exemple, d'un hymne, qu'il est *verethrazançtema* (très-victorieux).

gues modernes *Behram*. L'autre nom du démon, *Ahi* (serpent), est, en zend, *azi* ou *aji*, auquel vient s'ajouter d'ordinaire l'épithète *dahâka*, qui veut dire *ennemi*. On voit que les termes sont exactement les mêmes. Si l'on recherche dans les livres zoroastriens les circonstances du mythe védique, on les trouve dispersées çà et là, réduites comme en poussière, mais présentes partout. Le héros *Thraetaona*, qui n'est autre que le dieu *Trita* (1) ou *Traitana* des védas, et qui figure dans l'épopée persane sous le nom de *Féridoun*, tue le serpent *azi dahâka*, qui a trois têtes, trois queues, six yeux, mille forces (2); le héros *Kereçâçpa*, le *Guerschasp* du *Schâh-namèh*, dont le nom cache probablement une ancienne divinité solaire, frappe de sa massue le serpent *Çravara* (le Κέρβερος grec, le *Çarvara* védique) (3). Ailleurs une lutte s'engage entre le dieu *Tistrya*, qui conduit les eaux des nuages vers la mer céleste, et le démon *Apaosha* qui veut les retenir. Mais ces combats ne sont que des épisodes de la grande guerre commencée depuis l'origine du monde entre *Ormuzd* et *Ahriman*.

On peut objecter que le nom d'*Anrô mainyus* (Ahriman), qui signifie l'*Esprit des ténèbres*, semble indiquer un être immatériel et exclut la forme physique que les védas attribuent à *Ahi*. Mais cette expression a été inventée pour faire opposition au surnom ordinaire d'Or-

(1) Voy. plus haut, p. 92.
(2) *Yaçna*, IX, 24.
(3) *Yaçna*, IX, 31.

muzd, *çpentô mainyus* (l'*Esprit de lumière*). Par un effet analogue de la symétrie qui règne dans le Parsisme, *Ahriman* est devenu créateur d'une partie du monde, chef d'une légion d'êtres qui lui obéissent, source première des mauvaises pensées et des mauvaises actions. C'est petit à petit que l'ancien démon védique est arrivé au rôle considérable qu'il joue dans les livres zends : à mesure qu'*Ormuzd* revêtait un caractère plus auguste et prenait le pas sur les autres dieux, *Ahriman* recevait de l'imagination populaire de plus amples proportions ; tout ce que l'on ajoutait à la majesté du dieu faisait monter d'autant son ennemi. Par une réaction curieuse à observer, *Vritra,* uni d'une façon indissoluble à son adversaire, profitait des progrès que les Perses faisaient vers le monothéisme, et, tandis qu'*Ormuzd*, grandissant en puissance, réunissait tous les attributs célestes, *Ahriman*, concentrant dans sa personne tous les éléments négatifs, arrivait à former le pôle opposé de la religion mazdéenne.

Une fois qu'il a donné naissance au dualisme iranien, *Ahriman* appartient autant à la métaphysique qu'à la mythologie : son histoire se confond avec celle du Parsisme. Mais, quand un mythe a pénétré aussi profondément dans les croyances d'un peuple, il se reproduit sous mille formes : à côté de la représentation principale de la lutte entre deux principes, la fable de *Vritra* poussa une quantité de rejetons qui pullulèrent dans le mazdéisme et survécurent à la chute de la religion. Le

Schâh-namèh, ce vaste et curieux recueil poétique des traditions de la Perse, nous en offre la preuve : sous prétexte de raconter les origines de la monarchie persane, le poëme de Firdousi nous retrace les mythes de l'Avesta, dépouillés de leur merveilleux et arrangés en événements humains par l'évhémérisme populaire. Il y a peu de comparaisons qui éclairent autant l'histoire des mythes que l'étude des légendes du *Schâh-namèh*, mises en regard de leur forme originale conservée dans les livres zends. Nous allons en indiquer un exemple (1):

On a vu plus haut que *Thraëtaona*, un ancien dieu védique commun aux deux fractions de la famille arienne, défait le serpent *azi dahâka*. *Thraëtaona*, dans le *Schâh-namèh*, est devenu un roi de la première dynastie, *Féridoun*, qui délivre l'Iran de la tyrannie d'un usurpateur venu du fond de l'Arabie, *Azdehâk* ou *Zohâk ;* l'identité des noms est évidente (2). Le serpent tué par *Thraëtaona* est décrit par les livres zends comme ayant trois têtes ; or le *Schâh-namèh* raconte que, le roi arabe Zohâk ayant été un jour embrassé par le démon, il sortit de chaque épaule un serpent dont la tête repoussait à mesure qu'on la coupait. On le voit, c'est un mélange singulier d'extrême fidélité dans les moindres circonstances, et d'innovation naïve dans leur interprétation.

(1) Voy. Roth, *die Sage von Feridun* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. II, p. 216).

(2) Le changement du *th* en *f* est fréquent. Comparez le polonais *Théodor* et le russe *Fédor ;* le grec ancien θήρ et le moderne φήρ (en latin *fera*).

On pourrait faire sur la plupart des héros de la première partie du *Schâh-namèh*, la même étude que sur *Féridoun*. Ils recommencent tous pour leur propre compte la même lutte qu'*Ormuzd* soutient dans l'Avesta : tantôt *Ahriman* paraît sous la figure d'un prince ennemi; alors le dualisme, se matérialisant, prend la forme d'une guerre entre l'Iran et le Touran; tantôt il se montre avec son aspect de dragon lançant des flammes et attirant à lui ses ennemis. Nous ne citerons qu'une seule de ces innombrables peintures qu'on peut rapprocher de la description de Typhon dans Hésiode : c'est Zal, l'un des plus célèbres guerriers de l'épopée persane, qui raconte lui-même son combat (1). « N'eussé-je, moi qui porte la tête plus haut que les plus fiers, laissé d'autres traces dans le monde que la destruction de ce dragon qui sortit du lit du *Kaschaf*, et rendit la terre nue comme la main, cela suffirait à ma gloire. Sa longueur égalait la distance d'une ville à une autre, sa largeur remplissait l'espace d'une montagne à une autre. Les hommes tremblaient devant lui, ils étaient au guet jour et nuit. Je vis que l'air était vide d'oiseaux, et la face de la terre privée de bêtes sauvages. Le feu du dragon brûlait les ailes des vautours, son venin dévorait la terre. Il aurait tiré de l'eau le crocodile farouche, et de l'air l'aigle aux ailes rapides. La terre devenait vide d'hommes et d'animaux, et toute créature lui cédait la place... J'ar-

(1) *Schâh-namèh*, I, p. 309, trad. de M. Mohl.

rivai près de lui, et je le vis semblable à une grande montagne, traînant par terre les poils de sa tête pareils à des cordes. Sa langue était comme un tronc noir, sa gueule était béante et pendait sur le chemin ; ses deux yeux ressemblaient à deux bassins remplis de sang. Il me vit, hurla et vint à moi avec rage. Il me semblait, ô roi, qu'il était rempli de feu ; le monde était devant mes yeux comme une mer, et une fumée noire volait vers les nuages sombres... » Le poëte mahométan du onzième siècle, quoique séparé des poëtes de la Grèce par la triple barrière du temps, de l'idiome et de la religion, reproduit, sans le savoir, les mêmes images. Il ne peut être question d'imitation ni d'emprunt : c'est dans la mémoire du peuple persan que Firdousi a recueilli ces légendes, aussi anciennes que la race indo-européenne.

Comme la Perse s'est trouvée de bonne heure en contact avec la Judée, on peut se demander si le mythe de *Vritra* n'a pas pénétré chez les Juifs, et l'on peut être tenté de rechercher si leurs livres n'en contiennent pas quelques traces. Sans doute le dualisme systématique des Iraniens devait répugner à un peuple qui avait fait du monothéisme le dogme fondamental de sa religion. Mais il ne serait pas étonnant que quelqu'une des légendes si nombreuses sorties du mythe de Vritra se fût frayé un chemin jusqu'en Palestine, et eût pris sa place dans les livres juifs, en s'accommodant au caractère général de la religion israélite. Une telle question

pourrait paraître téméraire si les livres hébreux étaient purs de tout mélange étranger; mais on peut citer des preuves, en quelque sorte matérielles, de l'influence du parsisme sur les croyances hébraïques. Le livre de Tobit contient des traces évidentes de la démonologie iranienne. *Asmodée*, ce mauvais esprit qui aime Sarra, fille de Raguel (1), et tue successivement sept hommes qui lui sont donnés en mariage, appartient à la Perse par son rôle comme par son nom. C'est *Aéshma daêva* (en parsi, *eshem-dev*), c'est-à-dire le démon de la concupiscence, une sorte de Cupidon, plusieurs fois nommé dans l'Avesta comme le plus dangereux de tous les *devs* (démons) (2).

Il est vrai que le livre de Tobit, dont nous n'avons même pas le texte hébreu, est un des plus récents de la Bible. Mais, si nous trouvons dans les parties plus anciennes des conceptions du même genre, il sera permis de supposer que des légendes iraniennes ont pénétré chez les Juifs, soit pendant, soit même avant l'époque où ils se trouvèrent en communication immédiate avec la Perse. La foi à des démons devait d'autant plus facilement trouver accès chez les Hébreux, que leurs livres contiennent plusieurs passages qui ne sont pas sans analogie avec les croyances parses. Le livre de Job introduit Satan dans le conseil de Jéhovah; le Lévitique parle d'un bouc qu'il faut offrir à Hazazel. Ces passages

(1) VI, 14.

(2) Benfey und Stern, *die Persischen Monatsnamen*, p. 201.

sont d'un sens très-vague; mais il n'en fallait pas davantage pour familiariser les Juifs avec l'idée d'un tentateur ou d'un démon, et pour les disposer à accueillir les légendes étrangères conçues dans le même esprit (1).

Le récit contenu dans le troisième chapitre de la Genèse offre avec les croyances mazdéennes un rapport trop frappant, pour que nous puissions nous refuser à y voir une infiltration des idées iraniennes. Non-seulement le serpent rappelle *Ahriman* par sa forme et par son rôle, mais le paradis, l'arbre de vie, l'arbre de la science, sont des représentations qui reviennent souvent dans les livres zends, tandis qu'elles se trouvent isolées et comme égarées dans le Pentateuque. Le reste de la Bible (nous ne parlons pas des livres les plus récents) n'y fait aucune allusion; bien plus, le caractère de la narration juive semble indiquer une provenance étrangère. Le mythe est naïvement défiguré, et certaines circonstances fabuleuses sont rapportées par l'historien sans qu'il en comprenne le sens. Ainsi, le serpent, tout en jouant le rôle d'*Ahriman*, est simplement présenté comme *le plus rusé des animaux que l'Éternel Dieu avait faits*. Ces paroles de Dieu : « *Je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta semence et la semence de la femme; cette semence te brisera la tête et tu lui mordras le talon.* » sont comme une rémi-

(1) Michel Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs*, p. 241.

niscence vague de la guerre éternelle qu'*Ahriman* fait au genre humain. La narration biblique porte le caractère d'un récit reçu de seconde ou de troisième main et altéré par la circulation. C'est le tableau de l'invasion d'*Ahriman* dans le monde, interprété par le peuple hébreu dans le sens du monothéisme, et arrangé en apologue.

Au reste, quand les Juifs se trouvèrent plus tard mêlés aux Perses et pénétrés en tous sens par leurs croyances, ils ne s'y trompèrent pas, et d'instinct ils reconnurent Satan dans le serpent, et un *paradis* dans le jardin d'Éden. Dans les derniers livres de la Bible, la ressemblance devient beaucoup plus directe; dans Zacharie (1) et dans le premier livre des Chroniques (2), Satan s'approprie le caractère d'*Ahriman*, et apparaît comme l'auteur du mal. Plus tard encore, nous voyons que Satan est devenu le prince des démons (3), la source des mauvaises pensées (4), l'ennemi de la parole de Dieu (5). Il tente le fils de Dieu; c'est lui qui, pour le perdre, est entré dans Judas. L'Apocalypse nous montre Satan revêtu des attributs physiques d'*Ahriman :* il est appelé le dragon, le serpent ancien (6); il livre des combats à Dieu et à ses anges. Le mythe

(1) III, 1.
(2) XXI, 1.
(3) *Matthieu*, IX, 34.
(4) *Apoc.*, V, 3.
(5) *Luc*, VIII, 12.
(6) XXII, 2.

védique, transformé et agrandi par les livres iraniens, pénètre par cette voie dans le christianisme. Saint Michel, qu'un passage de Daniel (1) indiquait pour ce rôle, défait le dragon comme un autre *Thraëtaona*. « Et il y eut une bataille au ciel (2); Michel et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon et ses anges combattaient contre Michel. Mais ils ne furent pas les plus forts, et ils ne purent plus se maintenir dans le ciel. Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, qui séduit le monde, fut précipité en terre, et ses anges furent précipités avec lui. »

Une fois que l'Apocalypse, en donnant place à une représentation répandue dans tout le monde indo-européen, l'eut autorisée aux yeux de la foi, les traditions locales substituèrent saint Michel, saint Georges ou saint Théodore à Jupiter, Apollon, Hercule ou Persée (3). C'est sous ce déguisement que le mythe védique est parvenu jusqu'à nous et a encore ses fêtes et ses monuments. Les arts l'ont consacré en mille manières : saint Michel, une lance à la main, debout sur le dragon, est une image aussi familière à tous les yeux que l'a pu être, il y a trente siècles, à l'esprit des Indous, le dieu *Indra* foulant aux pieds le démon *Vritra* foudroyé.

(1) X, 13.

(2) *Apoc.*, XII, 7.

(3) Voy. M. Maury, *les Légendes pieuses*, p. 131.

VIII.

LE MYTHE GERMANIQUE.

—

La mythologie germanique, qui s'est montrée si riche en documents de la plus haute antiquité, depuis qu'on a su l'interroger, nous offrira un certain nombre de faits à ajouter à l'histoire de *Vritra*. Outre les anciens poëmes allemands ou scandinaves, encore tout pleins des dieux décrits par Tacite, les mythologues allemands trouvent une mine inépuisable dans les usages, les traditions et jusque dans les proverbes et les locutions encore en vigueur aujourd'hui. On peut s'étonner de cette persistance ; mais les mythes, qui sont comme la cristallisation du langage, s'y attachent et se perpétuent avec lui. En changeant d'idiome, la Gaule a perdu sa mythologie, sans hériter de celle des conquérants. Au contraire, la Germanie parle encore l'idiome qui a servi à nommer ses anciens dieux ; elle prononce leur nom sans

s'en douter, et il suffit de creuser le langage populaire pour mettre à découvert toute une religion que le temps a à peine enfouie. Dans son grand ouvrage sur la mythologie allemande, M. J. Grimm fait servir à l'histoire des dieux les dénominations données aux pierres, aux plantes et aux animaux, les noms propres des hommes et des lieux, les termes employés pour désigner les jours de la semaine ou les fêtes de l'année, les légendes locales et les contes transmis de père en fils dans les campagnes. Comme en sanscrit et en grec, il arrive souvent qu'en ramenant à leur sens étymologique les noms des personnages qui figurent dans un mythe, la fiction disparaît, faisant place à un phénomène physique.

L'équivalent de *Dyaus* et de Jupiter dans la religion des anciens Germains est le dieu *Zio;* mais la divinité suprême s'est fractionnée, et, à côté de *Zio*, paraissent au premier rang *Wuotan* et *Donar*. Le dieu *Donar*, en vieux saxon *Thunar*, en anglo-saxon *Thunor*, en nordique *Thôrr*, représente le tonnerre, qui porte encore ce nom en allemand (*donner*) (1). Il lance le marteau *Miölnir*, dont le passage est précédé de l'éclair et qui, après avoir frappé le but, revient de lui-même dans sa main. *Marteau* se dit en vieil allemand *hamar* (aujourd'hui *hammer*), mot qui, anciennement, désignait une pierre dure, un rocher. La lettre allemande *h* est rem-

(1) Grimm, *Myth.*, p. 151.

placée dans les langues slaves par un *k; hamar*, en slave, devient *kamen*, en lithuanien *akmu*, génitif *akmens:* nous retrouvons ainsi le mot sanscrit et zend *açman* et le grec ἄκμων (1). *Donar* livre combat au serpent *Midgard*, frère de *Fenriswolf* et de *Hel*. *Fenriswolf* est le loup qui hurle dans la tempête; *Hel*, qui a donné son nom à l'enfer germanique, est le nuage qui récèle (*hehlen*, cacher) l'orage. L'haleine de *Midgard* est empoisonnée: *Donar* lui-même, en le tuant, est suffoqué.

La mythologie allemande raconte que le marteau de *Thôrr* lui a été dérobé par un géant et enterré profondément dans la terre; tous les ans il remonte quelque peu, et au bout de sept ans il revient à la lumière. D'un autre côté, les légendes de la Bavière et de la Souabe parlent de trésors commis à la garde de dragons et enfouis dans le sol, qui au bout de sept ans remontent à la surface (2). La parenté des deux idées est aisée à voir. Les nuages dorés par l'éclair sont considérés comme un trésor qui, après avoir brillé dans le ciel, va se cacher au plus profond de la terre; pour l'emporter, il faut tromper ou vaincre le dragon qui le garde ici-bas, comme il le défendait dans les airs. C'est là le célèbre et mystérieux trésor des *Nibelungen*, dont il est tant question dans l'épopée germanique. *Siegfried*, le

(1) Id., *ibid.*, p. 165. Bopp, *Lexique sanscrit*, s. v. *Açman*.
(2) Schwartz, *der Ursprung der Mythologie*, p. 64.

héros du poëme, rencontre au pied d'une montagne les nains *Nibelung* et *Schilbung* qui se disputent le trésor de leur aïeul. Invité à le partager entre eux, il reçoit en récompense l'épée invincible du vieux roi *Nibelung;* mais il ne parvient pas à diviser le trésor, qui est reporté dans la montagne. Une lutte s'engage entre les descendants de *Nibelung* et *Siegfried;* il les tue, ainsi que douze géants et sept cents de leurs serviteurs. Le nain *Alberich* veut venger ses maîtres; mais il est vaincu également, obligé de céder le bonnet (*tarnkappe*) qui le rend invisible et de prêter serment à *Siegfried*, par qui il est constitué le gardien du trésor (1). Indépendamment du combat contre les *Nibelungs*, il est fait mention d'une victoire de *Siegfried* sur un dragon (*lindwurm*) dont le sang, en coulant sur son corps, le rend invulnérable. Le héros épouse la princesse bourguignonne *Kriemhild;* il périt dans une partie de chasse, frappé par *Hagen*, qui connaît la seule place de son corps par où il peut être blessé. Le trésor des *Nibelungs*, qui était la dot de *Kriemhild*, est descendu par elle dans le Rhin. Le poëme, dans sa seconde partie, fait intervenir Attila (*Etzel*), roi des Huns, qui épouse *Kriemhild;* celle-ci emporte avec elle sa dot et la fait servir à la vengeance de son premier mari.

Dans les chants scandinaves nous retrouvons intacte la fable dont l'épopée des *Nibelungen*, dans sa rédaction

(1) *Nibelungen*, 3e aventure.

actuelle, nous montre les fragments brisés. Il n'est pas question de Huns, ni de Bourguignons; l'action est encore placée dans son milieu mythique. *Siegfried* apparaît comme le représentant d'*Odin :* dans l'un de ces chants on lui donne le nom de *Sigemund*, et *Sigmundr* est un des surnoms du dieu (1). Tout est merveilleux dans sa vie; il est élevé par le génie *Regino*, aimé de la walkyrie *Brunhild*, armé d'un casque qui le rend invisible; il tue le serpent *Fáfnir* qui garde le trésor du roi *Nifling*, c'est-à-dire le roi des nuages (en allemand *nebel*, νέφος, *nubes*), et il tombe sous les coups du perfide *Hagano*, comme le devin *Grípir* le lui avait prédit.

Que ce mythe, modifié par le génie et d'après le climat des peuples du nord, soit originairement identique à celui de *Vritra*, c'est ce qu'il n'est guère permis de révoquer en doute. La ressemblance de *Siegfried* avec Achille est manifeste et conduit à l'hypothèse que l'Iliade a, comme les *Nibelungen*, pour donnée première un fait mythologique, que des événements réels, qui y ont été mêlés, ont contribué à défigurer. Diverses circonstances qui, dans l'histoire de *Donar* ou de *Siegfried*, pourront sembler nouvelles, ont leur équivalent dans la mythologie de l'Inde ou de la Grèce. De même que le marteau de *Thórr* revient de lui-même dans sa main, les flèches d'Apollon lui sont rapportées par le vent (2).

(1) Grimm, *Myth. all.*, p. 344.
(2) Quintus de Smyrne, III, 86. Schwartz, ouvrage cité, p. 105.

Le casque qui rend *Siegfried* invisible est attribué par Homère à Pluton (1); Persée le reçoit du dieu pour combattre la Gorgone. Quant à la fable du dragon gardant des trésors, elle se trouve dans les védas (2), aussi bien que dans la mythologie classique. Il suffit de rappeler les vers de Phèdre (3) : « *Ad draconis speluncam ultimam, custodiebat qui thesauros abditos.* » Les mots de Πλούτων et de *Dis*, appliqués au dieu des enfers, tiennent à la même conception. Ainsi les différentes mythologies que nous passons en revue se complètent l'une l'autre, et les traits mêmes qu'on est tenté d'abord de regarder comme des innovations de l'une d'elles, se retrouvent, marqués plus ou moins fortement, dans toutes.

(1) *Iliade*, V, 845.

(2) *Dasyum dhaninam* (*divitem dæmonem*, en parlant de *Vritra*). *Rig-véda*, I, 33, 4.

(3) *Phèdre*, IV, 19.

IX.

ALTÉRATION DU MYTHE CHEZ LES GRECS ET CHEZ LES INDOUS.

Pour terminer l'histoire de notre mythe, il nous reste à le suivre dans la dernière partie de son existence, quand il se trouva dans la Grèce et dans l'Inde, en présence de générations nouvelles habituées à la réflexion, qui le prirent tour à tour pour thème à leurs créations poétiques, pour texte à leurs commentaires philosophiques, ou pour point de mire à leurs moqueries. De toutes façons le mythe dut se modifier ; mais les transformations auxquelles il fut exposé sont de deux sortes, suivant que ce fut le peuple ou un seul homme qui le remania. Quand Eschyle ou Gœthe s'emparent d'une légende, ils la renouvellent de fond en comble : donnée première et circonstances accessoires, ensemble et menus détails, tout change d'aspect sous leur main. On peut

dire qu'ils en dénaturent à la fois l'esprit et le corps. Au contraire, quand la fable est modifiée par le travail du temps, le changement des usages ou de la religion, le progrès des mœurs et des idées, en un mot quand elle est soumise à l'action d'une force lente et impersonnelle, c'est l'esprit seul qui change, et le corps, c'est-à-dire la suite du récit et la trame de la conception, se conserve avec une fidélité inconcevable.

Au moment où la mythologie grecque allait être décomposée par l'analyse philosophique, Eschyle se saisit du mythe des Titans et l'immortalisa en le défigurant. Le *Prométhée enchaîné*, qui est un épisode de la guerre des Géants contre les Dieux, n'emprunte guère à la fable que les noms des personnages. Prométhée, inventeur des arts utiles, défenseur de l'Olympe, vainqueur de Kronos et des Titans, qu'il enferme dans le Tartare, victime de l'ingratitude de Zeus, et attendant sur son rocher l'époque connue de lui seul où le troisième dieu doit tomber; cette conception, pleine d'une mystérieuse grandeur, appartient au génie méditatif du poëte (1). Eschyle a si bien fait illusion à la postérité, que le mythe des Titans parut dès lors renfermer le secret de l'histoire religieuse de la Grèce antique. Mais il ne faut pas confondre la donnée populaire avec l'œuvre du poëte : l'erreur serait la même que si nous voulions retrouver dans la légende de Faust, telle qu'elle était

(1) V. *Prométhée enchaîné*, v. 199, sq. 958 sq. et M. Patin, *Études sur les tragiques grecs*, I, pp. 250-294 ss. 2e éd.

jouée sur les théâtres du moyen âge, et telle qu'elle est racontée encore dans les villages de l'Allemagne, la portée philosophique du drame immense que Gœthe en a tiré.

Pendant qu'Eschyle donnait aux Titans un éclat inattendu, qui les fit sortir pour toujours du groupe mythologique auquel ils appartenaient, le reste de cette famille de monstres continuait une existence modeste, souvent exposée aux outrages du temps et aux moqueries de la foule. A moins d'une adoption illustre, le sort des mythes est d'être livrés à la risée, le jour où la religion, à l'abri de laquelle ils ont grandi, a cessé de les protéger. Cette raillerie grossière, fruit de la réflexion qui s'éveille, est bien différente de la gaieté bienveillante avec laquelle, aux époques de foi, certaines fables reçoivent un tour comique de l'imagination populaire. L'histoire de Polyphème dans Homère est un exemple du mythe traité de cette dernière façon : ce Cyclope, moitié naïf, moitié terrible, si énorme que son bâton ressemble à un mât de vaisseau, qui se croit plus grand que Jupiter et qui tombe lourdement dans les piéges de son faible et intelligent ennemi, qu'est-ce autre chose, au fond, que le Géryon des matelots grecs (1)? C'est ainsi que le mythe

(1) *Odyssée*, IX, 216. L'aventure de Polyphème se renouvelle sous une autre forme en Sicile (XII, 260), où les compagnons d'Ulysse prennent les bœufs d'Hélios. Remarquez cette circonstance qu'Homère ne peut plus expliquer, mais qui appartient à la donnée primitive du mythe : quoique tués et mis à la broche, les bœufs mugissent encore :

Τοῖσιν δ' αὐτίκ' ἔπειτα θεοὶ τέραα προὔφαινον·
εἷρπον μὲν ῥινοὶ, κρέα δ' ἀμφ' ὀβελοῖς ἐμεμύκει
ὀπταλέα τε καὶ ὠμά· βοῶν δ' ὡς γίγνετο φωνή. Odyssée, XII, v. 394.

des bœufs du Soleil se racontait à bord des navires. Quelque chose de la même gaieté inoffensive a passé dans le *Cyclope* d'Euripide.

Mais il ne paraît pas, autant qu'on en peut juger par quelques fragments, qu'il en ait été de même de la comédie grecque, où Géryon semble avoir été simplement livré aux rires de l'amphithéâtre, comme un type de la gloutonnerie (1) : peut-être son nom servait-il à tourner en ridicule un personnage politique. Rien n'est fréquent, mais rien n'est vide de sens, comme cette gaieté que provoquent les récits de la mythologie grecque. Sans doute il ne faut pas demander aux fables un sens symbolique qu'elles n'ont pas ; mais que dire de ceux qui en font un sujet de dérision, et qui, sans le savoir, emploient pour expliquer ces contes, qui leur paraissent si plaisants, les termes mêmes d'où ils sont sortis?

L'ignorance n'est pas le pire ennemi des fables arrivées à la vieillesse; le peuple conserve toujours pour elles un fond d'indulgence, comparable à l'amitié que les enfants portent aux figures grotesques dont ils s'amusent. Mais les fables ont à subir les mépris de la science qui s'essaye, et cette sorte de répulsion que l'esprit de réflexion, dans ses commencements, éprouve pour tout ce qui est irréfléchi et spontané. Socrate nous représente la pensée grecque, arrivée à la conscience d'elle-même, éprise de la dialectique, de la psychologie, de la

(1) Meineke, *Comicorum græcorum fragmenta*, I, p. 351; III, p. 323.

morale, et se désintéressant de plus en plus des croyances du passé. Dans le début du *Phèdre*, cité par M. Max Muller, nous voyons Socrate parler avec dédain précisément du mythe que nous avons examiné : « Quant à moi, Phèdre, je pense que ces explications sont fort ingénieuses, mais elles exigent un grand effort d'esprit, et elles mettent un homme dans une position assez difficile ; car, après s'être débarrassé de cette fable, il est obligé d'en faire autant pour le mythe des Hippocentaures et pour celui des Chimères. Puis une foule de monstres non moins effrayants se présentent, les Gorgones, les Pégases et d'autres êtres impossibles et absurdes. Il faudrait de grands loisirs à un homme, qui ne croirait pas à l'existence de ces créatures, pour donner une idée plausible de chacune d'elles. Pour moi, je n'ai pas de temps à donner à ces questions, car je ne suis pas encore arrivé, selon le principe de l'oracle de Delphes, à me connaître moi-même, et il me semble ridicule qu'un homme qui s'ignore s'occupe de ce qui ne le concerne pas. »

En lisant ces mots, on croit entendre la Grèce, parvenue à l'âge viril, parler avec dédain des jeux de son enfance. Socrate, qui sentait quelle influence la philosophie allait exercer sur le monde, faisait peut-être trop bon marché de tout ce qui ne relevait pas de l'enseignement philosophique. Il traite la mythologie comme l'analyse du langage, qu'il abandonne aux sophistes. Mais ce mythe des Gorgones, qu'il déclare in-

digne d'occuper un homme sérieux, et qu'il croyait sans doute à la veille de tomber dans l'oubli, était plus profondément gravé dans l'esprit de l'humanité qu'il ne le pensait; il devait subsister à côté de la philosophie socratique, et il subsiste encore aujourd'hui, quoique caché à l'ombre d'une religion nouvelle. Les peuples, comme les individus, ne sauraient tenir trop de compte des premières années de leur vie, qui sont les plus décisives et les plus fécondes. Ils se flatteraient vainement, quelques connaissances nouvelles qu'ils puissent acquérir, d'échapper à leur influence et de rompre avec elles.

Au reste, après un premier mouvement d'orgueil, la philosophie revint à la fable, et cette fois ce fut pour l'accommoder à ses doctrines. Si la véritable origine des mythes devait être méconnue, mieux valait certes qu'ils fussent regardés comme l'expression des grandes lois de l'univers et des vérités morales, que comme de sottes et vulgaires anecdotes. Mais ce dernier genre de malheur ne fut pas épargné à notre fable. Elle tomba aussi aux mains de ces froids interprètes qui disséquaient la mythologie pour en extraire de prétendus faits historiques. Nous avons déjà vu les efforts de l'évhémérisme romain pour dépouiller le mythe de Cacus de tout ce qui en fait le charme, et le réduire à un événement de la plus triste banalité. La mythologie grecque n'a pas été exempte du fléau de l'interprétation anecdotique. Plutarque, dans son dia-

logue *Sur le silence des oracles* (1), introduit un personnage qui fait du serpent Python un ancien tyran qui aurait été mis à mort par ses sujets et dont la chute serait encore fêtée à Delphes. Ailleurs (2), il cite une explication d'après laquelle la Chimère avait été un pirate lycien, appelé Chimarros, homme dur et cruel, dont la barque portait sur la proue l'image d'un lion, sur la poupe celle d'un dragon; il infestait la mer, quand Bellérophon, monté sur le Pégase (probablement un navire), en débarrassa la Lycie (3). Suivant une autre version, la Chimère était une montagne qui renvoyait les rayons du soleil sur la plaine et la desséchait au point qu'elle y semblait lancer des flammes; Bellérophon la fit raser. Je cite ces interprétations, entre beaucoup d'autres, pour montrer jusqu'à quel point un peuple est amené à méconnaître ses premières conceptions, quand il a perdu le sentiment instinctif qui les lui faisait comprendre, et qu'il n'a pas encore les instruments scientifiques pour les analyser. Comme dernier terme de cette décadence des mythes, on peut indiquer la locution grecque qui désignait les ventriloques sous le nom de *Pythons*, par allusion à la faculté prophétique que la fable prêtait à tous les monstres personnifiant le nuage.

Il y a un autre genre d'altération dont l'Inde et la Perse

(1) Chap. xv.

(2) *Sur les vertus des femmes*, IX.

(3) Ibid.

offrent de nombreux exemples et dont le principe est l'interprétation théologique. Le mythe de *Vritra*, entre les mains des brahmanes et des mages, prend un aspect sacerdotal. On peut déjà observer cette transformation dans les védas : ainsi, dans les hymnes les plus récents, ce n'est pas avec la foudre ou la massue qu'*Indra* combat le démon, c'est avec la prière ; au lieu des *Maruts* (les vents), il a pour alliés les prêtres et ceux qui pourvoient au sacrifice : « Lorsque, ô *Indra !* tu enveloppas de toutes parts les deux mondes de ta puissance, tu dispersas ceux qui ne priaient pas avec le secours de ceux qui prient, le démon avec l'aide des prêtres (1). »

D'autres fois, c'est avec le secours d'une certaine formule, avec un ustensile du sacrifice, avec un vers du *Rig* ou avec le mètre employé dans un certain hymne, qu'*Indra*, ou bien *Brihaspati* (le dieu de la prière), qui le remplace, mettent *Vritra* en déroute. C'est ainsi que le *Pancavinçati*, commentaire sur le *Sâma-véda*, dit, en parlant d'une espèce particulière de rhythme : « *Indra* lança sa foudre contre *Vritra*, mais celui-ci s'y enroula seize fois ; alors il (*Indra*) aperçut ce *padastobha* (une sorte de mètre) avec lequel il le fit prisonnier (2). » De même, en Perse, c'est avec les armes spirituelles, avec la prière, les instruments du sacrifice, les formules

(1) *Rig.*, I, 33.

(2) *Pancavinçati*, XIII, 5, 22 ; cité dans les *Indische Studien*, t. IV.

magiques, que le démon est le plus efficacement combattu. Dans le célèbre chapitre du *Vendidad*, qui a pour sujet la tentation de Zoroastre, le prophète iranien repousse toutes les attaques des démons en leur présentant les pierres qui servent à exprimer le breuvage du sacrifice.

Mais c'est dans les *Purânas*, vastes compositions poétiques qui nous montrent la mythologie indienne arrivée à sa dernière période, qu'on trouve la métamorphose la plus singulière de la fable de *Vritra*. Il n'y a plus, dans ces poëmes, aucune différence morale entre les dieux et les démons : les uns et les autres sont des êtres sans réalité, des manifestations de l'âme infinie et éternelle, de simples apparences. Ils le savent bien : parfaitement instruits de la vanité de leur existence, ils parlent et agissent tous comme des adeptes de la doctrine du *Yoga :* ils ne sont pas dupes de leurs sens; s'ils se combattent, c'est pour obéir à la volonté de *Brahma*, la seule chose au monde qui ait une réalité; mais ils ne prennent au sérieux ni les batailles qu'ils se livrent, ni les coups qu'ils reçoivent. Leur seule ambition, au milieu de ce tumulte extérieur, qui ne les distrait pas du soin de leur salut, c'est de connaître la Loi et de s'unir, après leur mort, à l'Esprit. Au moment où Vritra, qui a déjà perdu un bras, a porté un coup furieux à Indra et l'a blessé à la mâchoire, comme celui-ci, couvert de honte, n'ose pas recommencer la lutte :

« Reprends ton arme, *Hari* (1), lui crie *Vritra;* frappe ton ennemi : ce n'est pas le moment de se décourager. Le seul vainqueur est le maître de la naissance, de la destruction et de la mort, le *Purusha* (2) primitif, éternel et omniscient. L'homme doit être indifférent au plaisir ou à la peine que causent la gloire ou le déshonneur, la victoire ou la défaite, la vie ou la mort : celui-là n'est pas enchaîné qui connaît que l'esprit est spectateur au sein de la nature. Vois-moi, *Cakra* (3), vaincu dans le combat, le bras et les armes brisées, faisant tous mes efforts pour t'arracher la vie. Le combat est un jeu où la mise est la vie, où les dés sont nos flèches, et nos montures les sièges (4). »

Indra n'est pas moins détaché du monde que son adversaire : ayant entendu les paroles de *Vritra*, *Indra* loua la générosité de son langage, et, reprenant sa foudre, il lui dit en riant et sans orgueil : « Ah! *Dânava!* « que tu es heureux d'avoir eu la pensée d'exprimer « ta dévotion profonde pour le souverain et l'ami de « l'univers, qui est l'Esprit! Certes, c'est une grande « merveille qu'un cœur comme le tien, dont la passion « est la nature, se soit si fermement attaché au bien-

(1) Nom d'*Indra*.

(2) L'âme du monde.

(3) Nom d'*Indra*.

(4) E. Burnouf, *Bhâgavata purâna*, l. VI, c. 12, t. II, p. 629, édit. in-folio. J'ai resserré le discours de *Vritra* en supprimant un certain nombre de maximes.

« heureux *Vâsudeva* (1), qui est tout bonté. » C'est ainsi que, s'entretenant avec le désir de connaître la loi, *Indra* et *Vritra*, ces deux forts guerriers maîtres dans les batailles, reprirent le combat (2). »

On voit que le panthéisme brahmanique s'est emparé, non pas seulement de la fable, dont il a altéré l'esprit, mais des personnages eux-mêmes. Mais ce n'est pas tout : sous ce premier déguisement, s'en trouve un second. La vaste organisation théocratique qui enveloppait l'Inde, au temps où furent composés les *Purânas*, se réfléchit dans la mise en scène de notre mythe : le combat de *Vritra* contre *Indra* est présenté comme un épisode de cette longue guerre des brahmanes contre les rois, dont le souvenir perce dans tant de légendes, et qui est le seul événement historique dont l'Inde ait conservé la mémoire. Dans un autre endroit du poëme (3), on dit que la lutte d'Indra contre Vritra a eu pour cause une querelle qui s'est élevée entre le roi des dieux, *Indra*, et son précepteur spirituel *Viçvarûpa* (4). Le dieu irrité avait coupé au brahmane sa triple tête : mais, pour le venger, il naquit, du feu du sacrifice, un géant terrible, qui ressemblait à une montagne noircie par le feu, et qui perçait le ciel et la terre de son javelot flamboyant. Sa bouche, pro-

(1) Nom de *Krishna*, qui est lui-même identifié avec *Brahma*.

(2) *Bhâgavata-purâna*, ibid.

(3) L. VI, chap. 17 et sq.; t. II, p. 581.

(4) C'est un des noms de *Vritra* dans les védas.

fonde comme une caverne, engloutissait l'atmosphère et saisissait, pour les dévorer, les trois mondes (1), tandis que sa langue léchait les astres. Il reçut le nom de *Vritra* (qui enveloppe), parce qu'il enveloppait les mondes d'obscurité. Les dieux se précipitèrent contre lui et l'assaillirent d'une nuée de flèches : *Vritra* les absorba entièrement. Pour le combattre efficacement, il fallut qu'Indra fît aiguiser sa foudre par la prière et les austérités d'un célèbre pénitent (2). La bataille s'engage alors entre l'armée des dieux et celle des démons : Vritra et les siens font tomber sur les dieux une grêle de glaives et de flèches; mais les dieux les coupent pendant leur course à travers le ciel. Voyant leurs armes brisées, les Asuras lancent des rochers, des arbres et des pierres; mais les dieux les tranchèrent encore. Alors les Asuras prirent la fuite et *Vritra* resta seul pour tenir tête à *Indra*. Dans la lutte qui s'engage entre les deux adversaires, et que le *Bhâgavata Purâna* décrit avec éclat, le démon perd successi-

(1) Le ciel, l'air et la terre.

(2) Nous indiquons seulement ici le sens général d'un épisode bizarre raconté au long dans le *Bhâgavata-purâna*. *Indra* demande au *rishi* (sage) *Dadhyanc* de lui prêter ses membres, pour s'en servir comme d'une arme, contre les démons. Le pieux ascète y consent, s'abîme dans la contemplation de *Brahma* et ne s'aperçoit même pas que son corps est parti. *Indra* tue *Vritra* avec la foudre qu'il se fait fabriquer avec les os du solitaire. Quelle est l'origine de ce conte? il vient uniquement d'une fausse étymologie du mot *Dadhyanc* (au nominatif *Dadyang*) qui a été interprété comme s'il se composait de *dadhi* (celui qui donne) et *anga* (membre). L'histoire forgée d'après ce nom est ancienne; un hymne védique y fait déjà allusion. *Rig*, 1, 84, 13. Cf. *Mahâbhârata*, *Vana-parva*, t. I, p. 554.

vement ses deux bras : « Avec ses bras coupés jusqu'à l'épaule, l'*Asura* (1), tout dégouttant de sang, ressemblait à une de ces montagnes qui, privées de leurs ailes par le dieu de la foudre (2), furent précipitées du haut du ciel. Le *Daitya* (3) plaça sur la terre sa mâchoire inférieure; il porta jusqu'au ciel la supérieure; et ouvrant une bouche profonde comme l'atmosphère, où s'agitait une langue redoutable, saisissant presque les trois mondes avec ses dents semblables à celles du dieu de la mort, le démon au corps monstrueusement énorme, qui dans sa course renversait les montagnes, et broyait sous ses pas la terre, comme eût fait en marchant le roi des monts, s'approcha du dieu de la foudre et l'engloutit avec sa monture, de même qu'un immense reptile, doué d'une grande force vitale et d'une extrême vigueur, avale un éléphant... Mais, quoique englouti, *Indra* ne mourut pas, protégé par la force du mystérieux *yoga* (4) : fendant le ventre de l'*Asura* avec sa foudre, le dieu puissant sortit (de sa prison) et trancha la tête de son ennemi, comme il eût abattu le sommet d'une montagne (5). »

Malgré les anachronismes amenés par le changement complet des mœurs et des idées, on aperçoit encore les

(1) Démon.

(2) Nous avons ici un exemple de la confusion de *parvata* (nuage) et *parvata* (montagne).

(3) Démon.

(4) L'ascétisme indien.

(5) *Bhâg.*, t. II, p. 633.

traits principaux du mythe. Les trois têtes de *Viçvarupa*, la description si frappante de *Vritra*, la lutte du dieu contre le démon, le monstre privé de ses bras, particularité qui se rapporte à un passage du Rig que nous avons cité (1), toutes ces circonstances se retrouvent dans le récit moderne. Le fait que nous avons observé plusieurs fois se reproduit ici : le peuple change l'aspect général de sa mythologie, mais il en respecte le détail. Les révolutions qui transforment les religions, comme celles qui bouleversent les empires, renouvellent la face extérieure des choses, mais sont obligées de compter avec les croyances et les usages fondés sur une longue tradition, et, n'ayant pas le pouvoir de les détruire, elles les font entrer, tant bien que mal, dans le nouveau système qu'elles introduisent.

(1) V. plus haut, p. 94.

X.

LA FABLE D'HERCULE ET DE CACUS DANS L'ÉNÉIDE.

Nous avons épuisé la série des métamorphoses de notre mythe : mais, avant de finir, qu'on nous permette de revenir pour un instant à notre point de départ, pour relire le passage où Virgile a raconté la légende latine. Peut-être le long circuit que nous avons fait et qui nous a conduit presque aux origines de la race, prêtera-t-il au récit du poëte un intérêt nouveau.

On a vu plus haut, par l'exemple d'Eschyle, comment un penseur peut immortaliser un mythe en faisant éclater le moule où il était jeté. Mais il arrive aussi quelquefois qu'un génie pénétré de respect pour le passé et ayant le don de le faire revivre, reporte en quelque sorte la fable dans le milieu intellectuel et moral où elle était née et lui rende son aspect primitif.

Parmi tant d'autres aventures favorables ou contraires, cette rare fortune n'a pas manqué à notre mythe. Comme ces sources qui rendent pour un instant aux fleurs desséchées l'éclat et la fraîcheur, le génie de Virgile a rajeuni, non pas pour un moment, mais pour tous les siècles à venir, la fable déjà si ancienne et si flétrie du Latium.

On voit qu'en abordant ce récit, le poëte a le sentiment de son antiquité :

> Non hæc solemnia nobis,
> Has ex more dapes, hanc tanti numinis aram,
> Vana superstitio veterumque ignara deorum
> Imposuit.

En écrivant ces vers, Virgile pense aux prêtres Saliens, aux sacrifices et aux repas de l'*ara maxima*. Mais, involontairement, notre pensée va plus loin, notre vue plonge au-delà de celle du poëte, et le souvenir des hymnes indiens, tout pleins d'un bout à l'autre des mêmes images que les vers de Virgile, s'impose à notre esprit.

Dans les vers qui suivent, le poëte latin est resté si fidèle au récit populaire, qui lui-même serre de si près le mythe védique, qu'il nous suffira de restituer aux mots leur sens primitif, pour retrouver à chaque ligne la poésie des védas.

Souvenons-nous d'abord du double sens du mot *montagne* :

> Jam primum saxis suspensam hanc adspice rupem :
> Disjectæ procul ut moles, desertaque montis

Stat domus, et scopuli ingentem traxere ruinam.
Hic spelunca fuit, vasto submota recessu.....

Quoique le Soleil soit remplacé par Hercule, il semble que l'astre qui autrefois livrait le combat contre le démon joue encore un rôle dans la lutte, tant il en est fait souvent mention, tant l'auteur revient sur les idées de lumière et de ténèbres. Ainsi, dès qu'il met en scène Cacus :

Semihominis Caci facies quam dira tenebat
Solis inaccessam radiis...

La description de Cacus conviendrait parfaitement au nuage chargé de la foudre :

Huic monstro Vulcanus erat pater ; illius atros
Ore vomens ignes, magna se mole ferebat.

Vient ensuite le trait vraiment antique des bœufs tirés à reculons dans l'antre :

Atque hos...
..... saxo occultabat opaco.

Les sourds mugissements des bœufs, c'est-à-dire le bruit des nuages qui s'éloignent en grondant, sont souvent rappelés par les poëtes indiens :

Discessu mugire boves, atque omne querelis
Impleri nemus, et colles clamore relinqui.

Les védas ne décrivent pas avec plus d'élan la course d'Indra vers son ennemi :

Hic vero Alcidæ furiis exarserat atro
Felle dolor ; rapit arma manu nodisque gravatum
Robur, et aerii cursu petit ardua montis.

Le héros enfonce la caverne du monstre : le silex qu'il lance sur cette caverne, dans la croyance des Romains comme dans celle des Indous, n'est pas autre chose que la foudre. On croit, dans le vers suivant, en entendre le retentissement :

Inde repente
Impulit : impulsu quo maximus insonat æther;
Dissultant ripæ, refluitque exterritus amnis.

Le combat qui s'engage a tout à fait l'air d'une lutte de la lumière et de l'ombre ; un instant l'antre de Cacus est même comparé au règne infernal :

At specus et Caci detecta apparuit ingens
Regia, et umbrosæ penitus patuere cavernæ :
Non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens
Infernas reseret sedes, et regna recludat
Pallida, dis invisa ; superque immane barathrum
Cernatur, trepidentque immisso lumine Manes.

Le poëte revient encore sur la même idée :

Ergo insperata deprensum in luce repente,
Inclusumque cavo saxo, atque insueta rudentem...

C'est le bruit du tonnerre que le démon fait entendre ; voici les coups répétés de la foudre :

Desuper Alcides telis premit, omniaque arma
Advocat, et ramis vastisque molaribus instat.

Virgile n'a garde de négliger l'ancienne tradition des flammes vomies par le démon :

Ille autem...
Faucibus ingentem fumum, mirabile dictu,
Evomit, involvitque domum caligine cæca,
Prospectum eripiens oculis ; glomeratque sub antro
Fumiferam noctem commixtis igne tenebris.

Nous trouvons dans les vers suivants comme un souvenir de la légende qui veut que le dieu se jette dans le corps du monstre, c'est-à-dire dans le nuage pour le déchirer :

Non tulit Alcides animis, seque ipse per ignem
Præcipiti injecit saltu, qua plurimus undam
Fumus agit, nebulaque ingens specus æstuat unda.

Enfin, quand la lutte est terminée, quand le monstre est vaincu, il est de nouveau fait mention du soleil :

Panditur extemplo foribus domus atra revulsis,
Abstractæque boves, abjuratæque rapinæ
Cœlo ostenduntur.

Nous le répétons : notre but n'est pas de prêter à Virgile la connaissance de la signification primitive de la légende ; il lui a suffi de retracer avec vérité et avec poésie un récit ancien dont les circonstances principales s'étaient bien conservées dans la mémoire du peuple, pour se rencontrer avec les hymnes védiques.

Mais c'est surtout dans la courte invocation des prêtres Saliens qu'il semble que Virgile a retrouvé le ton de la poésie du premier âge. Il n'y a pas de vers dans ce morceau qu'on ne pourrait commenter avec des centaines de vers tirés des védas. Il cite, et dans les mêmes termes, des exploits de même nature ; il termine comme les poëtes de l'Inde, en invitant la divinité à venir goûter le sacrifice :

Tu nubigenas, invicte, bimembres
Hylæumque Pholumque manu, tu Cresia mactas
Prodigia, et vastum Nemea sub rupe leonem
Te Stygii tremuere lacus, te janitor Orci

Ossa super recubans antro semesa cruento;
Nec te ullæ facies, non terruit ipse Typhœus
Arduus, arma tenens; non te rationis egentem
Lernæus turba capitum circumstetit anguis.
Salve, vera Jovis proles, decus addite divis,
Et nos et tua dexter adi pede sacra secundo.

Rien ne peut donner une idée plus exacte de la poésie védique que ce morceau. Il n'est pas jusqu'au mot *dexter*, qui se trouve dans le dernier vers, qui n'ait son équivalent dans l'Inde. Ce mot doit être pris dans le sens propre : les poëtes védiques invitent les dieux à venir du côté droit, *dakshinatas*, *dakshinit* (1).

N'est-il pas intéressant de trouver, dans le chef-d'œuvre de l'épopée savante, un fragment qui tiendrait sa place parmi les créations de la poésie la plus spontanée qui ait jamais été ? C'est le privilége du génie : il peut réveiller des échos endormis depuis des siècles. La Muse qui a inspiré les premiers chants de l'humanité fait encore entendre de loin en loin ses accents.

(1) *Atharva-véda*, IV, 32, 7.

RÉSUMÉ.

Il ne sera peut-être pas inutile de rassembler en quelques pages les résultats auxquels cette étude nous a conduits : nous laisserons de côté les circonstances secondaires et les hypothèses, ou du moins nous séparerons avec soin ce qui est conjectural des faits que nous pouvons regarder comme acquis.

Le mythe d'Hercule et de Cacus, l'un des plus anciens, sinon le plus ancien, de la race indo-européenne, s'est conservé avec une rare fidélité, quoique avec les changements accessoires qu'y a apportés le génie différent de chaque peuple, en Italie, en Grèce, dans l'Inde, dans la Perse et dans la Germanie.

Ce n'est pas par l'uniformité des lois de l'esprit humain, encore moins par le hasard, qu'on peut expliquer la ressemblance des récits que nous avons comparés, car

l'analyse philologique nous a fait constater partout la présence de certains noms qui attestent une filiation commune. Sans le secours de la philologie, les recherches de mythologie comparée courent risque d'aller à l'aveugle, car le champ de l'interprétation est illimité ; mais, avec l'aide des noms, qui sont comme la marque attachée à la fable et attestant son origine, les chances d'erreur se trouvent singulièrement diminuées. Une seule preuve grammaticale parle plus haut que les ressemblances les plus frappantes dans l'idée générale d'un mythe, et les récits les mieux concordants prouvent moins pour l'identité primitive, qu'un seul nom mythique comme *Vritra*, Ὄρθρος, *Çarvara*, Κέρβερος, *Sârameya*, Ἑρμείας, Καικίας, *Cæcius*, conservé dans les diverses langues, et transformé, comme on devait s'y attendre, suivant les lois phonétiques qui ont présidé à leur formation. En effet, la mythologie comparée n'a pas pour but de rechercher dans les religions de tous les peuples les croyances qui peuvent leur être communes : cette étude, qui a sans doute son utilité, doit rester réservée à la philosophie. Mais la mythologie comparée est avant tout une science historique, et c'est l'origine et le développement des conceptions religieuses, et non leur plus ou moins de ressemblance, qu'elle se propose d'observer.

Dirigée d'après ce principe, la mythologie comparée ne doit pas étendre ses recherches au-delà des croyances d'une seule race : car elle écartera, comme

une hypothèse qu'elle est dans l'impossibilité de vérifier, l'idée d'une religion primordiale commune à tous les peuples. Si pourtant, comme cela nous est arrivé, elle croit rencontrer dans une autre race des traces évidentes de croyances identiques, elle devra rechercher si ce n'est pas par un emprunt qu'elles ont passé d'une religion à une autre.

Prenant pour point de départ le récit de Virgile, nous avons reconnu dans la fable de Cacus une légende italique, ayant ses racines dans le sol du Latium, sur le terrain même où la Rome des rois était assise. A ce signe, nous avons présumé son antiquité, car les peuples ont l'habitude de placer tout près d'eux la scène des actions mythiques qui composent le fond de leurs croyances. Les cérémonies qui se rattachent à cette histoire, telles que les sacrifices qui se célébraient tous les dix jours à l'*ara maxima*, dans les premiers temps de Rome, la présence des prêtres Saliens à l'autel, les noms du *forum boarium*, de la porte *Trigemina*, du temple de *Jupiter Inventor*, de la maison et de l'escalier de Cacus, le caractère archaïque du rite, enfin l'union intime qui existe entre la victoire du dieu et la cérémonie si romaine du triomphe, nous ont confirmé le caractère latin de la légende.

Le mouvement d'esprit qui, à partir du quatrième siècle de Rome, a eu pour but de transformer la religion italique d'après le modèle de la mythologie grecque, et de chercher des rapports, la plupart du temps fictifs,

entre les dieux du Latium et les divinités ou les héros helléniques, n'a pas épargné la légende de Cacus. Les noms des personnages ont été changés; mais on respecta l'ordonnance du récit et l'aspect général de la fable. D'après un ensemble de circonstances que nous ne pouvons rappeler ici, nous avons reconnu dans Hercule le dieu Sancus, c'est-à-dire Jupiter, qui portait à l'Autel Maxime le surnom de *Recaranus*, c'est-à-dire *Recuperator*. Quant au brigand vaincu par le dieu, son nom était d'abord *Cæcius*. Les hellénistes de Rome en firent plus tard Cacus, c'est-à-dire le *Méchant ;* on l'opposa à Évandre, le *Bon*, personnage complétement apocryphe, inventé de toutes pièces par les mythologues. Sous ce vêtement grec, la fable s'est conservée, et les cérémonies auxquelles elle donnait lieu en perpétuèrent le souvenir.

Tandis que la domination romaine, qui passa son niveau sur la province, étouffa ou empêcha d'arriver jusqu'à nous les légendes probablement bien variées des diverses cités de l'Italie, la Grèce, libre et divisée, conserva presque autant de formes différentes du mythe hellénique, qu'elle comptait de peuplades. Par une fiction qui leur appartient en propre, les Grecs placèrent au-dessous des dieux et comme procédant d'eux, un monde de héros qui répètent leurs hauts faits sur la terre. La légende latine se trouve donc reflétée chez eux dans une infinité de fables semblables par le fond, variées dans le détail, rapportant aux noms les plus divers un exploit

toujours le même. Le combat des Dieux contre les Géants, celui de Jupiter contre Typhon, d'Apollon contre le serpent Python, de Persée contre la Gorgone, de Bellérophon contre la Chimère, d'Héraclès contre Géryon, sont autant de variétés locales de la même donnée mythique. Grâce à un esprit plus poétique et plus riant que celui des Latins, les Grecs conservent une partie des circonstances purement fabuleuses : la lutte se passe ordinairement dans le ciel ou dans des contrées imaginaires : les noms sont restés plus transparents et laissent entrevoir, sans autre secours que la langue grecque, qu'il est question d'un combat entre des forces de la nature.

Non-seulement chaque tribu hellénique modifia le mythe à son gré, mais il changea de caractère à mesure que le peuple grec avança en âge. L'expédition des Argonautes nous représente la fable de Géryon à une époque où commencent les aventures lointaines et les expéditions maritimes : peut-être faut-il voir aussi quelques traits de notre mythe, mêlés sans doute à des événements historiques, dans l'enlèvement d'Hélène et la guerre de Troie.

Un peuple qui aimait autant le merveilleux devait choisir avec joie tous les prétextes pour orner et varier la narration primitive : il en trouva l'occasion dans les homonymes qui se présentaient dans le cours du récit, et qui, invitant le conteur à sortir de la route habituelle, le mettaient sur la voie d'aventures nouvelles et extraordinaires. En suivant ces sentiers de traverse, on ren-

contra la fable des Pommes d'or du jardin des Hespérides, celle de la Toison d'or et de l'Égide, celles d'Andromède, d'Ariane et de Pasiphaé. Une fois que l'on connaît le point de rencontre par où ces fables aboutissent à la donnée première, elles s'expliquent d'elles-mêmes, car elles reproduisent fidèlement dans le détail toutes les circonstances du thème primitif.

Si de la Grèce nous passons dans l'Inde, où des monuments littéraires incomparablement plus anciens permettent de remonter bien au-delà des temps homériques, nous retrouvons notre mythe, avec toutes les circonstances et le plus grand nombre des noms qui s'y rattachent, parfaitement raconté dans les védas. Seulement, au lieu d'une aventure fabuleuse, nous sommes en présence d'un fait naturel ; au lieu d'un événement une fois arrivé, nous voyons un phénomène périodique. Il n'est pas question d'une lutte entre des héros imaginaires : c'est *Dyaus*, c'est-à-dire le ciel, et après lui *Indra*, qui déchire *Vritra*, c'est-à-dire le nuage : en le frappant de sa foudre, il en fait jaillir des flammes, et il délivre les eaux que le monstre tient enfermées. Au lieu de *Vritra*, nous trouvons aussi, pour désigner le nuage, le nom d'*Ahi*, c'est-à-dire *le serpent* : soit qu'en effet le peuple ait cru voir l'image d'un serpent dans les replis du nuage, et qu'il ait pris le dard de la foudre pour la triple langue du monstre, soit plutôt que le mot *ahi* ait signifié d'abord l'*ennemi*, et qu'il faille attribuer à une confusion occasionnée par le langage la forme de dra-

gon donnée par tous les peuples à l'ennemi du dieu suprême. Quant aux vaches volées par le démon, elles sont certainement une création de l'idiome primitif, qui, désignant chaque objet d'après sa qualité la plus saillante, avait choisi l'idée de mouvement (*gu*, *gam*), pour nommer le bœuf d'une part, la nuée qui s'en va dans le ciel de l'autre. Ainsi, dans le même instant où le mythe s'explique, il s'évanouit : on peut dire qu'il n'existe qu'à condition de n'être pas compris.

Les auteurs des plus anciens chants védiques ne se laissent pas duper par le double sens des mots qu'ils emploient : ils s'amusent des images que leur idiome leur fournit de lui-même, mais ils font cesser l'illusion quand il leur plaît, et à la peinture fantastique font succéder tout à coup la réalité nue. Après avoir dépeint les vaches volées par le brigand, ils montrent l'eau qui tombe sur la terre, et, après avoir appelé *Vritra* le plus méchant et le plus lâche des êtres, ils emploient son nom dans le sens ordinaire de nuage.

Dans l'Inde comme dans la Grèce, la langue finit par s'obscurcir, et le fait naturel se change en une scène fabuleuse, le phénomène périodique en une ancienne tradition. De même encore que chez les Grecs, des équivoques de détail produisent de nouvelles formes mythiques ; le double sens de *devî* (nuée brillante, déesse), fit supposer que *Vritra* enlevait les nymphes célestes; peut-être le poëme du *Râmâyana* repose-t-il sur cette donnée. Les mots *parvata* (nuage, montagne), *pur*

(nuage, ville), transformèrent *Indra* en destructeur de montagnes et en preneur de villes.

En comparant entre elles la fable de l'Inde, celle de la Grèce et celle de l'Italie, beaucoup de circonstances jusque-là inexplicables s'éclaircissent d'elles-mêmes. Plusieurs des malentendus qui ont donné lieu à des mythes nouveaux doivent être rapportés à un idiome antérieur au grec, au latin et au sanscrit; mais la langue des védas, la plus rapprochée de cet idiome, nous permet souvent de deviner quel est le nœud de l'erreur. D'autre part, des divinités ou des êtres fabuleux se montrent dans les védas sous leur première forme: c'est ainsi que nous avons reconnu dans Cerbère (*Çarvara*) le chien qui hurle dans la tempête et qui emporte sur l'aile des vents les âmes des morts. *Sârameya* est un autre nom du même être: mais les Grecs, en faisant de lui leur Hermès (Ἑρμείας), lui firent don de la forme humaine. C'est ce même amour de l'art qui les porta à représenter Géryon comme un guerrier grec, tandis qu'ils cachent le monstre *Vritra* sous la figure du chien à deux têtes, Orthros. La comparaison du mythe indien nous permet aussi de reconnaître d'où vient l'idée des bœufs tirés à reculons vers l'antre de Cacus: c'est l'image des nuées qui, par un effet physique aisé à expliquer, ont l'air de marcher contre le vent, et qui parurent attirées par l'haleine embrasée du serpent, une fois qu'on fut convenu de représenter sous cette forme le ravisseur des nuages.

La nature de l'homme est complexe, et il lui serait impossible de ne pas mettre quelque chose de son être moral dans les mythes qui occupent son imagination. Le démon qui retient les eaux du ciel fut regardé comme un type de méchanceté et de perversité, le dieu qui le foudroie, comme le vengeur de la justice. C'est ce côté religieux, déjà indiqué chez les Romains et chez les Grecs, très-visible dans certains hymnes védiques, qui frappa surtout les Perses; donnant au mythe de *Vritra* un développement extraordinaire, ils en firent le cadre de leur religion. Le *Vritra* védique devint chez eux *Ahriman*, et la lutte des deux êtres merveilleux se prolongea pour les Perses à travers l'immensité du temps et de l'espace : lutte morale avant tout, où chaque homme doit prendre parti, et dont l'avenir de tous et de chacun est le prix. Cette conception gigantesque n'empêche pas la légende primitive de survivre dans sa forme plus restreinte et plus modeste; tous les saints du Parsisme livrent pour leur compte le combat qu'*Ormuzd* soutient contre *Ahriman*, et le dragon lançant des flammes, attirant à lui sa proie, se rencontre sous les pas de tous les prophètes de l'Avesta et de tous les rois du *Schâh-namèh*.

La Judée appropria au monothéisme, et transforma en apologue la légende de la Perse: le serpent tentateur du troisième chapitre de la Genèse rappelle trop directement *Ahriman*, pour ne pas être une importation de l'Iran. La même croyance reparaît d'une façon encore

plus distincte dans l'Apocalypse, et se répandit de là dans le monde chrétien : les traditions locales sur des monstres vaincus par des héros purent continuer de vivre, en s'autorisant du récit sacré, et en substituant aux anciens vainqueurs les saints de la religion chrétienne.

La Germanie enfin a reçu, et conserve encore aujourd'hui sa part des croyances primitives : une quantité de locutions, de noms et d'usages se rapportent au mythe de *Vritra*. D'un autre côté l'ancienne littérature de la Germanie est pleine du souvenir de ce mythe. Le poëme des *Nibelungen* célèbre la victoire de *Siegfried* sur le serpent qui gardait les trésors du roi *Nifling* (roi des nuages). Les chants scandinaves rapportent au dieu *Donar* (le Tonnerre) le même exploit, et le racontent en le dégageant des éléments étrangers que le poëme germanique y a mêlés.

Nous avons essayé de montrer ce que deviennent les mythes quand l'âge de foi est passé, et que la religion qui les soutenait commence à se dissoudre. Ils sont exposés à se survivre à eux-mêmes, au milieu de générations nouvelles qui tantôt les tournent en moquerie et tantôt les interprètent de la façon la plus arbitraire. S'ils servent de thème à la poésie, celle-ci, en les embellissant les dénature : s'ils subsistent dans la mémoire du peuple et les écrits des compilateurs, ils se perpétuent avec un mélange singulier de fidélité dans les circonstances secondaires, et d'erreurs dans l'aspect général. Eschyle

immortalise la fable des Titans en la défigurant ; Denys d'Halicarnasse, au contraire, raconte avec une grande exactitude le mythe de Cacus tout en faisant d'Hercule un prince grec, et de Cacus un roi du Latium. Dans les poëmes modernes de l'Inde, *Indra* et *Vritra* sont dépeints comme deux adeptes du panthéisme brahmanique : pour obéir à *Brahma*, ils se livrent combat, bien qu'ils sachent que le monde et eux-mêmes ne sont qu'apparence ; mais les circonstances de la lutte sont exactement celles du mythe védique. Livrés à des mains d'ouvriers, ces blocs de marbre passent obscurément d'une construction dans une autre ; s'ils tombent aux mains de quelque sculpteur de génie, ils deviennent célèbres, mais ils cessent d'être reconnaissables.

Il y a toutefois d'heureuses rencontres dans l'histoire des mythes : un esprit poétique, amoureux du passé, peut rendre la vie à ces créations du premier âge de l'humanité. Pour les ranimer, il n'est pas nécessaire qu'il les comprenne : il suffit qu'il suive exactement les contours de la narration populaire, et qu'il y mette quelque chose de la foi et de la naïveté des croyances primitives. Virgile a raconté l'histoire d'Hercule et de Cacus comme l'aurait pu faire un poëte des temps védiques, et les vers qu'il met dans la bouche des prêtres Saliens ne seraient pas déplacés dans le plus ancien des hymnes de la race arienne.

La longue suite des aventures de notre fable nous montre avec quelle persistance une conception se maintient

dans le souvenir des peuples ; persistance qui n'est pas plus étonnante, après tout, pour la mythologie que pour la langue, car on peut dire que nous répétons encore dans les mêmes termes les fables qui ont charmé nos premiers pères. Mais ce qui, à nos yeux, n'est pas moins remarquable que cette durée qui ressemble presque à l'immortalité, c'est l'usage bien différent qu'ont fait du même mythe les diverses fractions de la race indo-européenne. Chez les Grecs, il est réservé à la poésie ; chez les Romains, il est une tradition nationale, et entre dans la vie religieuse et politique du peuple ; les Indous, devenus étrangers à leur mythologie, en font le texte des interprétations les plus forcées, et y cherchent la confirmation de leurs spéculations philosophiques. Les Iraniens, donnant un tour métaphysique à la fable, y trouvent la matière d'une religion.

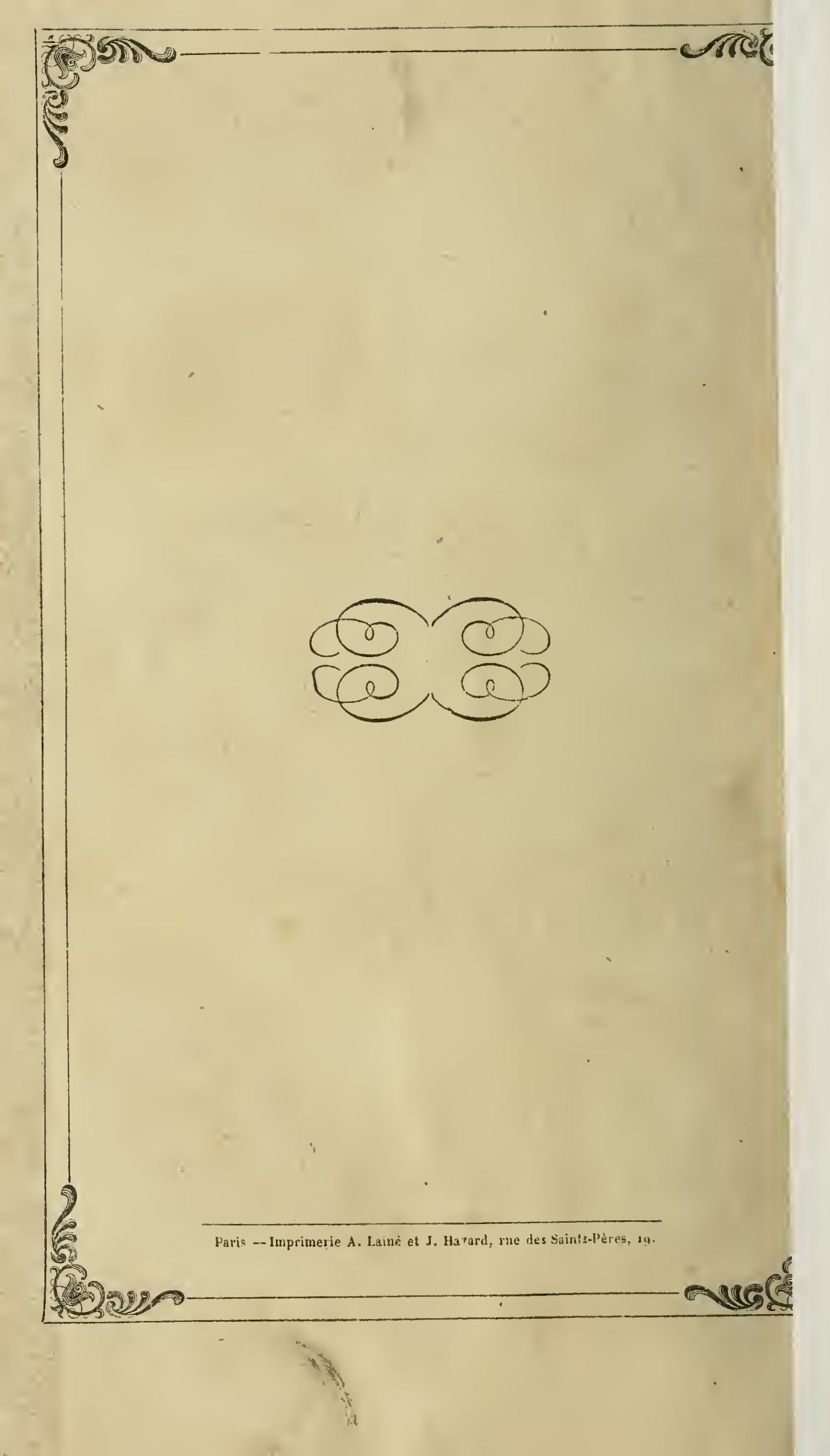
Mais partout, quel que soit le sort réservé au mythe, les plus anciennes institutions, les usages les plus vénérés s'y rapportent et le rappellent. Les dieux de la Grèce, les oracles de Delphes, les premiers sacrifices et le plus grand autel de Rome nous ramènent à cette tradition : le Péan retentit pour la première fois en l'honneur de la victoire que l'Inde et la Perse ont prise pour type de toute victoire. Peut-être faut-il voir dans cette conception, qui occupe une si haute place dans les religions et dans les usages de la race indo-européenne, le premier fait de sa vie intellectuelle.

Partout aussi la poésie s'en empare : elle retourne

constamment à ces récits qu'elle ne peut oublier. Le drame joué tous les cinq ans à Delphes, et les chœurs des frères Saliens, les odes chantées à Olympie et les *chandas* de l'Inde, célèbrent un thème unique. Ce n'est pas seulement la communauté du langage et des croyances qui fait que les peuples ariens peuvent se regarder comme frères : leur poésie s'abreuve aux mêmes sources. L'épopée surtout, cette fleur de l'esprit indo-européen, s'est instinctivement nourrie de ces idées, et les a mêlées aux grands événements qu'elle représente. Le *Râmâyana* et l'Iliade reposent peut-être sur la même donnée, et l'Odyssée, l'Énéide, les *Nibelungen* et le *Schâh-namèh* contiennent certainement des épisodes qui, sous des noms différents, retracent un seul et même fait. Tel est l'attrait invincible des fables : l'épopée, qu'elle soit l'œuvre collective d'une nation ou le fruit du génie poétique d'un seul homme, s'est partout complu à fixer les images qui se sont réfléchies les premières dans l'esprit de la race.

FIN.

TABLE DES CHAPITRES.



Paris -- Imprimerie A. Lainé et J. Havard, rue des Saints-Pères, 19.

16.III

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY